О. А. Туфанова

ТВОРЧЕСТВО АВВАКУМА: ПОЭТИКА ТРАГИЧЕСКОГО

Введение

Трагическое как философская и эстетическая категория характеризует «неразрешимый художественный конфликт (коллизию), развертывающийся в процессе свободного действия героя и сопровождающийся страданием и гибелью героя или его жизненных ценностей»[1]. Трагическое предполагает свободную активную деятельность человека, восстающего против судьбы и борющегося с ней. Субъект трагического действия – героическая личность, стремящаяся к достижению возвышенных целей, поэтому категория трагического тесно связана с категорией возвышенного.

Представление о трагическом формировалось начиная с античных времен. Первая систематически развитая концепция трагического в искусстве дана в «Поэтике» Аристотеля[2]. Глубокое философское понимание трагического было сформировано в классической немецкой философии. Ф. Шеллинг рассматривал трагическое как борьбу «свободы в субъекте и необходимости объективного»[3], а трагического героя – как героя, вынужденного «добровольно нести» «наказание за неизбежное преступление, чтобы самой утратой своей свободы доказать именно эту свободу и погибнуть, заявляя свою свободную волю»[4]. По мнению Гегеля, «в подлинно трагическом должны прийти в столкновение с обеих сторон правомерные нравственные силы»[5]. «Изначальный трагизм» заключается в том, что в трагической коллизии «обе стороны противоположности, взятые в отдельности, оправданны» и могут достигнуть «истинно положительного смысла своих целей и характеров», «лишь отрицая другую столь же правомерную силу и нарушая ее целостность»[6].

Современный исследователь В. В. Бычков видит «сущность феномена трагического» «в изображении неожиданно возникших страданий и гибели героя, совершившихся... как неизбежное следствие... некой независимой от человека внеш-

ней могучей силы. Герой трагедии, как правило, предпринимает попытки борьбы с роковой неизбежностью, восстает против Судьбы и погибает или терпит муки и страдания, демонстрируя этим акт или состояние своей внутренней свободы по отношению к внешне превышающей его силе и возможности стихии»[7]. Таким образом, в основе трагедийного пафоса всегда лежит какая-то конфликтная ситуация, имеющая общественно-историческую значимость и личную направленность, идущую наперекор общественному развитию.

Проблема трагического мироощущения человека становится особенно актуальной в периоды идеологической ломки, разрушения привычных норм и принципов, традиционных устоев. Таким роковым событием в XVII веке, определившим наличие трагедийного пафоса в произведениях протопопа Аввакума, явились церковные реформы патриарха Никона.

Каковы причины церковного раскола в русском обществе второй половины XVII века? «Отсчет времени, ведущего к расколу», по выражению М.Б. Плюхановой, иногда «начинают с рубежа XV–XVI веков, когда складывались столь важные для будущего старообрядчества идеи о России как о последнем в мире оплоте истинного благочестия»[8]. В этом контексте идея «старой» веры истолковывается как продолжение и развитие теории «Москва – третий Рим», а в центр философской концепции Аввакума ставится прошлое, настоящее и будущее Руси: отстаивание протопопом «старой» веры видится как «преемственность духовных начал» и в то же время как отстаивание русской национальной самобытности[9].

Иногда историю раскола возводят к последствиям эпохи «смутного времени», и тогда реформы патриарха Никона рассматривают как необходимое условие для «регламентации идеологической жизни, придания ей определенного единства, необходимого для восстанавливающегося после эпохи «смуты» дворянского централизованного государства», в котором закреплялись «феодально-иерархическое положение князей церкви и положение церкви в целом, прежде всего как церкви государственной»[10].

В расколе, по мнению отдельных ученых[11], сказалось ухудшение положения в XVII веке «самых широких слоев населения России», в этой связи противостояние никониан и староверов интерпретируется как часть народного движения[12].

Зачастую проведение церковной реформы объясняется причинами сугубо внешнеполитическими – стремлени-

ем распространить влияние Русского государства на другие православно-христианские страны[13], «осуществить через Москву Вселенское Православное Царство»[14].

В качестве внутренних причин реформы и раскола указывают также на «падение благочестия и нравов у русского народа и самого духовенства», «борьбу между церковной и царской властью за главенство в государстве», «утрату церковью своих позиций в духовной жизни народа», «усиливающиеся тенденции к секуляризации культуры»[15]; «чисто формальное отношение к богослужению как со стороны прихожан, так и со стороны клира»[16].

Порой в основе раскола русской церкви видят культурный конфликт, точнее семиотические и филологические разногласия, которые воспринимались как разногласия богословские[17].

Так или иначе, все исследователи, находя различные историко-политические причины возникновения раскола в русской церкви, сходятся во мнении, что внешне раскол был вызван изменением ряда церковных обрядов и исправлением книг. Однако в традиционном культурном сознании форма и содержание принципиально отождествлялись[18]. В связи с этим «русские ревнители оказались перед двумя рядами символов, по-разному являющих священные сущности, но одинаково претендующих на единственность и истинность. Из этого драматического положения не было мирного выхода»[19]. Тем более что эпоха XVII века, насыщенная бурными событиями, начиная от периода «смутного времени» и кончая эпидемиями чумы, голодом, пронизана ожиданиями конца света[20]. Именно здесь кроются причины трагического противостояния никониан и старообрядцев, здесь рождается трагедия.

Никоновские нововведения разрушали важнейшие принципы средневекового сознания. Изменения, внесенные в устоявшийся богослужебный канон, были восприняты старообрядцами как «покушение на канон»[21]. Правка большого количества элементов, начиная с исправления отдельных букв, слов и кончая заменой целых текстов, осознавалась «как искажение всего символического (а для Руси еще и сакрального, магического) смысла богослужения»[22]. Подрывался сам принцип символического мышления. Аввакум, воспитанный в средневековых традициях, старался сохранить этот принцип в неприкосновенности. Он активно насыщает пространство своих произведений многозначными символами: создает «новые» символы для отражения трагедийной ситуации, сложившейся в Русской

земле вследствие реформы, «оживляет» старые, традиционные символы, наполняя их «какой-то новой жизнью и энергией»[23].

В древнерусской литературе трагическое осмыслялось как мученическое, как «страдания и гибель за идеи христианского вероучения»[24] и находило проявления прежде всего в житиях мучеников. Своеобразие творчества Аввакума заключается в том, что художественное воспроизведение трагического является главным объектом во всех его произведениях. Поэтому предметом рассмотрения в настоящем исследовании будет все творческое наследие протопопа Аввакума: не только мученическое «Житие», наиболее исследованный памятник, но и полемико-догматические труды протопопа – «Книга Бесед», «Книга толкований и нравоучений», «Книга обличений, или Евангелие Вечное», «Беседа о кресте к неподобным», а также послания, письма, челобитные.

В творчестве протопопа Аввакума трагическое выступает как мученичество за идеи «старой», истинной веры. И его трагические герои, в том числе и он сам, – это герои, страдающие и погибающие за «старую» веру. Фактически в его произведениях в столкновение приходят две веры – старая и новая, каждая из них правомерна с позиций сегодняшнего дня. Но в сознании и изображении Аввакума принятие новой веры Русью оборачивается трагедией и лично для него, и для последователей старины, и для государства в целом. Это трагическое особого плана. Можно сказать, трагическое наоборот, в объективном плане это трагедия антигероя, поскольку Аввакум боролся за старое против нового, но сам Аввакум воспринимал и описывал и церковную реформу, и пореформенную действительность как величайшую трагедию.

Представление Аввакума о совершающейся в Русской земле трагедии усиливалось распространившимися в старообрядческой среде эсхатологическими представлениями. «Никон рассматривался как Антихрист или его предтеча. Ожидался близкий конец света и "Страшный суд"»[25]. По мысли прот. Г. Флоровского, «не «обряд», но «Антихрист» есть тема и тайна русского Раскола... Весь смысл и весь пафос первого раскольнического сопротивления не в «слепой» привязанности к отдельным обрядовым или бытовым «мелочам». Но именно в этой основной апокалиптической догадке. «Время близ есть»[26]. Кончается третий Рим, следовательно, история перестает быть священной, мир оказывается Богооставленным, священное некогда царствие, «святая Русь», оборачивается царством анти-

христа[27]. Поэтому в расколе возрождается раннехристианская идея подвига и мученичества за веру, а сами мученики предстают в героико-возвышенном ореоле.

В целом в творчестве протопопа Аввакума нашло отражение и традиционное для древнерусской литературы понимание трагического как мученичества за идеи веры, и трагическое, характерное для литературы нового времени и связанное с социальной жизнью, с раздвоенностью в душе героя. Отстаивание старины и неприятие с какой-то болезненной остротой новизны, посягнувшей на «самую сущность, дух, истину»[28], — вот пафос всех разножанровых произведений протопопа Аввакума. Страдания за истину, гибель во имя «старой» веры, поиск своего, по выражению В. В. Розанова, «типикона спасения»[29], гибель веры, усмотренная в церковных нововведениях, обусловили наличие особого рода трагического в творчестве протопопа Аввакума – трагического, включающего в себя и драматическое, и героическое, и возвышенное, и даже ужасное.

Настоящая работа является исследованием обобщающего характера, рассматривающим трагические представления Аввакума, специфические приемы и особенности изображения трагического (начиная от ведущих трагических мотивов, символов и кончая трагическими образами) в творчестве этого древнерусского книжника.

Автор исследования сердечно благодарит доктора филологических наук А. С. Демина, без советов, критики и поддержки которого эта работа не была бы написана. Автор глубоко признателен Л. А. Софроновой, С. Н. Травникову, А. В. Архангельской за ценные и важные советы и замечания, высказанные по поводу проведенного исследования. С искренней теплотой автор благодарит и весь коллектив Отдела древнеславянских литератур Института мировой литературы имени А. М. Горького за творческую атмосферу, располагающую к научным изысканиям.

Часть I

ТВОРЧЕСТВО АВВАКУМА В ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ТРАДИЦИИ

Творческое наследие протопопа Аввакума (1621–1682), несмотря на неослабевающий интерес к нему ученых и писателей[30] XIX, XX, начала XXI веков, все еще таит в себе много за-

гадок. Исследователями была проведена огромная работа по выявлению, изучению и опубликованию различных списков и редакций произведений этого автора. Наиболее полным до сих пор изданием произведений Аввакума Петрова остается издание Я.Л. Барского в Русской исторической библиотеке[31]. Существенный вклад по разысканию и опубликованию неизвестных ранее текстов Аввакума внесли В.И. Малышев[32] и Н.С. Демкова[33]. Специальные исследования о соотношении и датировке редакций «Жития» независимо друг от друга провели В.С. Румянцева[34] и Н.С. Демкова[35]. Аналогичные научные разыскания, посвященные «Книге Бесед», содержатся в работе И.В. Сасейкиной[36].

Исследователей XIX века творчество Аввакума привлекало, прежде всего, как культурно-историческое явление. В работе П.С. Смирнова[37], помимо обзора религиозно-догматических воззрений Аввакума и других расколоучителей, содержатся первичные наблюдения над особенностями авторского мировосприятия на основе выявления ведущих эсхатологических мотивов в текстах протопопа. В крупнейшем исследовании А.К. Бороздина[38], богатом фактическим материалом, обстоятельно рассматриваются биография и основные известные к тому времени произведения Аввакума, которые ученый разделил на произведения полемического и истолковательного характера. Большое внимание в монографии уделено главным пунктам раскольнического движения, нашедшим отражение в текстах протопопа, особенно его еретической части. Работа содержит обстоятельный исторический комментарий к произведениям Аввакума, указание на круг чтения писателя (Маргарит, Палея, Хронограф, Толковая Псалтырь, Азбуковник, апокрифические сочинения и др.). Кроме того, А.К. Бороздин обозначил ряд сквозных тем в творчестве протопопа, в частности темы Божьего наказания и самосожжения старообрядцев.

Начатая в книге А.К. Бороздина источниковедческая, текстологическая работа была продолжена А.С. Елеонской[39], которая рассмотрела творчество Аввакума в контексте предшествовавшей ему древнерусской литературы, выявив идейные и художественные совпадения, определила новаторство Аввакума как писателя, обозначила библейские мотивы в творчестве протопопа. Выявление и определение роли литературных источников, заимствованных образов, представлений – тема многочисленных трудов Н.С. Демковой[40]. Результатом многолетней кропотливой работы стало составление целого перечня[41]

произведений древнерусской письменности, состоящего из сочинений повествовательных, исторических, естественнонаучных, апокрифов, житийной литературы, богословских и полемических сочинений, печатных изданий (Кормчая, Кириллова книга и др.). Помимо указания авторов, произведений, в данном перечне обозначены отдельные заимствованные сюжеты, встречающиеся в сочинениях Аввакума. Сопоставительный анализ произведений Аввакума с творениями других авторов проводился также А. Н. Робинсоном[42], К. Мечевым[43], Н. В. Понырко[44].

В последние несколько десятилетий все больше и больше ученых привлекает текстологическое направление в изучении аввакумовского наследия, в частности сопоставление произведений Аввакума с текстом Библии. Истоки этого популярного сегодня направления восходят к статье В. В. Виноградова «О задачах стилистики. Наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума»[45], который указал, что «случаи из жизни», описанные в памятнике, «в процессе их художественного воспроизведения апперцепируются богатым запасом библейских сюжетных схем и стилистических формул и расцвечиваются словесными красками церковно-богослужебного и житийного материала»[46]. В работе «К изучению стиля протопопа Аввакума, принципов его словоупотребления»[47] В. В. Виноградов, рассматривая вопрос о переплетении народно-русской речевой стихии с книжной церковно-славянской риторикой, приходит к выводу, что в текстах протопопа «возникает иллюзия постоянной семантической двупланности», «народно-разговорные фразовые сочетания развиваются... с ориентацией на некоторые центральные церковно-библейские выражения и образы»[48]. Новаторством Аввакума является принцип актуализации, оживления библейских метафор.

Идеи В. В. Виноградова о том, что Аввакум создал в своем «Житии» «новое евангелие» на основе «старого», идеи о христианской символике текстов протопопа получили развитие в работах современных ученых. А. И. Клибанов[49], исследуя отношение Аввакума к паулинскому циклу с идеологической точки зрения, приходит к мысли, что протопоп предстает в своем творчестве как писатель, сознательно самоотождествляющий себя с апостолом Павлом. Поскольку «всемерен по тем временам был размах его проповеднической деятельности, и она заключала духовные ценности исключительного, поистине судьбоносного для мира значения»[50].

П. Хант в статье «Самооправдание протопопа Аввакума»[51] подчеркивает, что рассказчик в «Житии» «показывает процесс воссоединения героя с историческим и эсхатологическим Христом как непрерывное движение между первым и вторым Адамом»[52]. По мнению исследовательницы из США, Аввакум осмысляет себя как воплощение Бога в человеке, и потому «его существование способно обновить Россию и весь мир»[53]. В другой своей статье «Житие протопопа Аввакума и идеология раскола»[54] П. Хант, сопоставляя «Житие» с челобитными царю Алексею Михайловичу, прослеживает, как агиографический рассказ наполняется идейным содержанием, и приходит к выводу, что Аввакум для оправдания церковного раскола и борьбы с никонианской ересью опирается на Послание апостола Павла к евреям и призывает на примере собственной жизни подвергнуть себя конечному испытанию. «Идея о том, что столкновение с никонианской церковью, – замечает исследовательница, – является последним испытанием веры, соединяя человека с Христом, позволяет Аввакуму оправдать свой разрыв с официальной церковью. Он рассматривает его не как раскол, а как продолжение и завершение священной истории»[55].

К этой же мысли пришел в результате серьезного, обстоятельного анализа С. А. Демченков[56], утверждавший, что «ориентация Аввакума на Евангелия была вызвана некоторыми особенностями его богословской концепции; в частности его представлением о себе как о втором Мессии, довершающем дело спасения мира»[57].

Об «особой погруженности» Аввакума в тексты Посланий апостола Павла писала также Д. С. Менделеева[58], отметившая способность протопопа переносить отдельные ситуации, описанные апостолом, на современную историю. По мнению исследовательницы, Аввакум не только сравнивает себя с апостолом Павлом, но и уподобляет «свою паству – старообрядцев – первым христианам, а никониан и иноземцев – преследователям и гонителям адептов новой религии»[59].

Значительно большее количество работ посвящено исследованию идейного содержания «Жития», в меньшей степени – других произведений Аввакума, выявлению связи творений Аввакума с народным движением и демократической литературой XVII века. В. Е. Гусев во вступительной статье[60] к изданию «Жития» Аввакума в 1960 году отмечал, что вся старообрядческая литература, в том числе и творческое наследие протопопа, представляет собой «своеобразную форму анти-

феодальной оппозиции демократических слоев русского общества»[61]. Под знамя борьбы за «старую» веру собирались «недовольные самодержавно-крепостническим режимом». Основное направление его исследования заключается в определении стремления Аввакума к изображению русского быта и просторечия. В другой своей статье[62] В. Е. Гусев утверждал, что главной идеей «Жития» является идея служения правде как Божьему делу, проповедь борьбы против реального социально-обусловленного зла и его носителей на земле.

И. П. Ерёмин[63], характеризуя демократическую литературу второй половины XVII века, определяет старообрядческую литературу как литературу, отражающую в целом социально-религиозное движение, противостоящее не только господствующей церкви, но и всей феодально-крепостнической монархии Алексея Михайловича. С точки зрения И. П. Ерёмина, Аввакум – «мастер полемики и агитации. Все его произведения посвящены пропаганде дела, которому он ревностно служил»[64]. Более подробно ученый останавливается в своей работе на идеологических позициях Аввакума в борьбе с никонианами.

Как протест против феодальной эксплуатации, освященной церковью, рассматривал творческое наследие писателей-старообрядцев, и в частности творчество Аввакума, В. В. Кусков[65]. На антиправительственную пропаганду сочинений протопопа, дух обличения, демократизм, пронизывающий идеологию и эстетику Аввакума, указывал также А. М. Панченко[66].

А. И. Клибанов в статье «Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление»[67] исследует религиозное мировоззрение писателя. Он рассматривает творчество протопопа с историко-культурных позиций и путем определения онтологических и гносеологических позиций Аввакума-проповедника приходит к выводу, что Аввакум является выразителем идей патриархального крестьянства, что он остался до конца своих дней верен идее «старой» веры.

В работе «Опыт религиоведческого прочтения сочинений Аввакума»[68] А. И. Клибанов убедительно доказывает, что Аввакум оценивал свой век как катастрофический, когда все природные стихии «выступают из своих пределов». Причина вселенской катастрофы состоит в том, что было «нарушено равновесие мироздания, включая род человеческий». Восстановить его можно через «возрождение церкви как древлеапостольской»[69]. Осознавая свою миссию на земле как апостольскую, протопоп показывает себя читателям человеком, обладающим

харизматическими дарами: ему открываются чудесные видения, он способен исцелять и др. В целом же, по мысли исследователя, проповедь Аввакума «обращена к духовному раскрепощению человека, однако в пределах, исключающих то свободно творческое толкование христианства, которое имело место в реформационных движениях на Западе»[70].

Н. К. Гудзий[71] определил принципиальное новаторство Аввакума в том, что он «традиционное "житие" с его стилистическими и тематическими шаблонами реформирует в полемически заостренную автобиографию, в повествование... о самом себе»[72]. Религиозное сознание Аввакума, взявшего на себя миссию пророка и посланника Божия, ориентировано не на отрицание жизни в миру, а на проникновение жизни во всех ее бытовых проявлениях религией. Именно эта особенность, по мнению ученого, определила новаторство протопопа в области языка – «просторечие» или «вяканье»[73]. Н. К. Гудзий наметил также путь изучения творческого наследия Аввакума как произведений христианской литературы. Он указывал на огромное духовное превосходство Аввакума над обыкновенными людьми, которое подчеркивается в текстах протопопа неоднократной чудесной помощью Божьей силы, спасавшей его от напастей. Отмечал исследователь и сверхъестественную способность автора «исцелять больных – и людей, и животных, и одержимых бесами»[74].

В исследовательской литературе XX века широко освещался вопрос о жанровой природе «Жития», его сюжете и композиции, стиле. В. В. Виноградов утверждал, что в «Житии» отсутствует художественное единство, а структура произведения представляет собой «динамически сменяющиеся кадры бытового сказа», прерываемые время от времени «унифицирующей проповедью»[75]. В. Л. Комарович, рассматривая весь массив произведений протопопа Аввакума, обратил внимание на то, что в произведениях догматической тематики можно найти много вкраплений автобиографического материала, а «Житие», наперекор традициям жанра, представляет собой восхваление и защиту «старой» веры[76]. Благодаря этой особенности повествования, любое произведение протопопа представляет собой соединение мало сходных между собой элементов, что затрудняет определение их жанровой природы. Исключение составило «Житие», принципиальное новаторство которого В. Л. Комарович видит в том, что это литературная биография, литературная исповедь автора-борца за «дело божье».

В. Е. Гусев в заметках о стиле «Жития»[77] говорит об особенностях отражения действительности в творчестве Аввакума. Новаторство стиля памятника, по мысли ученого, проявилось в том, что писатель «сознательно отбирал из огромного житейского материала лишь то, что с наибольшей силой и полнотой выражало пафос его подвижнической жизни»[78]. Отсюда стремление автора преодолеть «витийственную, торжественную манеру древнерусских книжников» и воссоздать в письменной речи стиль устного рассказа, рассчитанного не столько на читателя, сколько на предполагаемого слушателя. По мнению исследователя, «Аввакум должен быть рассмотрен прежде всего как образ, как тип. Равно и другие персонажи не столько как реально существовавшие личности, сколько как характеры, составлявшие вместе с Аввакумом-героем систему образов Жития не как автобиографии, а как произведения определенного литературного жанра»[79].

А. Н. Робинсон[80], изучавший сложный процесс взаимодействия в творчестве Аввакума и Епифания традиционных форм агиографии и новых явлений переходного времени, показывает, что житийные биографии этих двух писателей строились на принципе «дидактической иллюстративности», что вело к наличию в их произведениях и знакомых по предшествующей литературе житийных схем и реальных бытовых подробностей. Объединяющей же основой этих двух линий рассказывания выступает идея добра и зла, сил небесных и сил бесовских. В своей итоговой работе А. Н. Робинсон рассматривает «Житие» как цепочку эпизодов, где каждый эпизод выступает как «иллюстрация к общей идее автобиографии и в виде частного случая ее проявления. Являясь звеном в цепи повествования, такой эпизод может, – по мнению ученого, – одновременно служить и отдельной "повестью"»[81]. На основании этого А. Н. Робинсон анализирует отдельные эпизоды или группы тематически сходных эпизодов, а также принцип их соединения.

В. В. Кожинов усматривал в облике Аввакума «ренессансные черты»: «Аввакум... предстает... как совершенно новый тип человека, немыслимый в средневековье»[82]. Исходя из этого убеждения, В. В. Кожинов рассматривал текст «Жития» как «раннее выражение русского романа, причем... сразу вбирающее в себя многие элементы, характерные именно для русского романа, отразившего своеобразные противоречия русской жизни нового времени»[83].

Д.С. Лихачев, отталкиваясь от убеждения, что «Житие» Аввакума – это проповедь, писал о свободном расположении рассказываемых эпизодов в памятнике, о группировке их «не хронологически, а скорее тематически»[84].

По мнению Н.С. Демковой[85], «Житие» Аввакума представляет собой произведение сложной художественной структуры, в котором повествование о жизни переплетается с публицистическими и лирическими отступлениями. Исследовательница пришла к выводу, что в «Житии» существует не только фабула, но и развитый сюжет. Она последовательно выявила экспозицию, завязку (видение корабля), кульминацию (сцена церковного собора 1667 года) и финал (сцену заключения узников в земляную тюрьму) и продемонстрировала движение и развитие личности автобиографического героя.

Большинство исследовательских работ, посвященных Аввакуму, таким образом, рассматривает его творчество с позиций мировоззренческой доминанты. Существует лишь небольшое количество работ, где тексты протопопа интерпретируются сквозь призму специфики художественного содержания, где изучаются чисто художественные представления древнерусского книжника. Глубокий анализ собственно художественного творчества Аввакума представлен в работах А.С. Демина. В монографии «Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века»[86] А.С. Демин подробно проанализировал представления протопопа Аввакума об энергичности и активности героев его произведений, о насыщенности жизни событиями, о «беспрестанном продолжении мучений, о насыщенности мучениями жизни "правоверных" людей»[87], что является свойством именно аввакумовских текстов и не встречается в предшествовавшей ему литературе. По мысли исследователя, мир староверов заполнен «мучениями во времени и в пространстве»[88]. Борьба никониан и «правоверных» в изображении протопопа выглядит как «крайняя степень физической тесноты», являющейся одним из проявлений интенсивности борьбы. Сама человеческая жизнь «в художественном отражении Аввакума была насыщена... действиями и предметами; мир получался очень "густым"»[89].

В другой своей работе[90] А.С. Дёмин, исследуя особенности изображения пейзажа в «Житии», приходит к выводу, что при описании природы Аввакум использует «выразительные возможности предметных перечней. Главным образом благодаря им аввакумовские пейзажи, интерьер, описания обстановки

в определенной степени становятся объемными»[91]. Наличие в пейзажах двух принципов изображения пространства – «божественного» и «земного» конусов – создают впечатление громадности описываемого протопопом мира и подчеркивают величественность природы, независимой от человека, наделенной противоречивым характером.

Предметом специального исследования А.С. Дёмина стали и реально-бытовые детали в «Житии» Аввакума[92]. Отмечая их документальную точность, А.С. Дёмин убедительно доказывает многозначность деталей в художественном мире протопопа через их способность передать сразу несколько реальных признаков. Благодаря реально-бытовым деталям «природа становится постоянным фоном жизни человека»[93] в «Житии», они используются Аввакумом даже там, где изображается собственно быт, смерть. Исследуя характер «природоведческого» начала у Аввакума, А.С. Демин указывает на такие особенности творчества протопопа, как способность без труда «отражать природу как фон, как пространство, как свет и цветовые оттенки»[94], как способ раскрыть сложный характер человека. В статье «Древнерусская литературная анималистика»[95] А.С. Демин указал на такую особенность авторского настроения в «Житии», как сумрачность. Любование Аввакума «материальными богатствами и их красотой, независимо от того, как он относился к их владельцам», тяга к изображению «материальных деталей бедности» отмечены исследователем в итоговой работе «О художественности древнерусской литературы»[96].

А.С. Елеонская[97], анализируя публицистические произведения Аввакума, рассматривала два обобщающих образа, соотнесенных друг с другом по принципу антитезы, – образ «чужой земли», олицетворяющей никонианскую Русь, и образ «своего отечества», возникающего в повествовании «как мечта о справедливом государстве» и сводимого протопопом к «замкнутому братству "верных"»[98]. О своего рода «эзоповом языке» Аввакума, используемом писателем при обличении Алексея Михайловича, о мотиве чудесных наказаний «душегубцев», о приемах создания образов положительных героев А.С. Елеонская писала в другой своей работе «Публицистические произведения писателей-раскольников»[99]. Приемам описания сатирических персонажей у Аввакума посвящена статья А.С. Елеонской «Аввакум-обличитель и сатирик»[100].

В работе А.Н. Робинсона «Борьба идей в русской литературе XVII века»[101] содержится анализ наиболее выраженных

социальных мотивов при изображении никониан – мотивов гордости[102], богатства[103], телесной толстоты[104]. Рассматривается представление Аввакума «о внешности человека как символическом "знаке" его духовной сущности»[105]. Характеризуется эстетическая позиция Аввакума, нашедшая выражение в его взглядах на старую и новую традицию иконописи[106].

Д. С. Лихачев в статье «Юмор протопопа Аввакума»[107] показал протопопа как писателя, обладающего особым чувством «комичности ситуации, комичности действия и характеров»[108]. Смех Аввакума – это в большинстве случаев смех добрый, «кроткий смех над самим собой, над своими злоключениями, примиряющий смех над своими врагами... смех, приобретавший религиозную функцию, смех очистительный, утверждающий бренность и ничтожество всего земного сравнительно с ценностями вечного»[109].

Н. С. Демкова[110] рассмотрела принцип контрастности изображения в художественной структуре «Жития» как один из организующих принципов данного памятника. Исследовательница выявила основные ряды контрастного параллелизма, имеющие место в «Житии»: Бог и дьявол, внешние обстоятельства и состояние духа героя, контраст нравственного облика противников, контраст героики и фарса и др.

В последнее десятилетие были опубликованы работы Д. С. Менделеевой[111], сделавшей предметом специального рассмотрения особенности изображения никониан и иноземцев в творчестве протопопа Аввакума, Т. А. Таяновой, показавшей роль сверхъестественного на материале «Жития»[112], В. В. Керова[113], проведшего контент-анализ творчества Аввакума и выявившего наиболее значимые в художественном мире протопопа семантические категории, такие как «спасение души – гибель души», «добродетель – грех», «страдание – терпение» и ряд других.

Практически во всех исследовательских работах протопоп Аввакум рассматривался или как обличитель никоновской ереси и самих никониан[114], или как проповедник[115]. Все исследователи творческого наследия Аввакума отмечали особую эмоциональность текстов протопопа, в частности ученые-медиевисты неоднократно поднимали вопрос о наличии трагической экспрессии в памятниках Аввакума. Так, например, М. Б. Плюханова в предисловии к сборнику «Пустозерская проза», проанализировав общую историко-культурную ситуацию, обусловившую раскол в русской церкви, пришла к выво-

ду, что в Русском государстве сложилось «трагическое противостояние государственной власти и церкви с одной стороны, и людей, вооруженных только силой собственного духа – с другой»[116]. Именно это трагическое противостояние и нашло отражение в произведениях протопопа. А.Н. Богданов писал о трагедии русской церкви, ставшей предметом изображения в творчестве Аввакума: «Поворотным пунктом в трагической судьбе Аввакума и его сторонников, одним из важнейших, если не определяющих действий в трагедии русской православной церкви и русского народа, стало решение большого церковного собора 1666–1667 годов о старом обряде и старообрядцах»[117]. Об осознании Аввакумом своей эпохи как «вселенской катастрофы» писал А. И. Клибанов[118]. Об оценке протопопом ситуации, сложившейся в русской церкви и вовлекшей в нее почти все общество, как трагически неизбежной упоминала в своей работе Л. А. Мишина[119]. На соединение в «Житии» геройского и трагического указывал В. В. Кожинов[120]. Н.С. Демкова обратила внимание на устойчивый образ у Аввакума – «образ разрушающегося мира, выражающий трагизм его мировосприятия»[121].

Цель настоящей работы состоит в выявлении специфики изображения трагического в творчестве Аввакума на примере анализа главной темы его жизни – темы гибели веры. Впервые на материале всего аввакумовского творчества исследуются с помощью филологического комментирования и семантического анализа способы изображения трагического у протопопа Аввакума. Раскрытие с художественных позиций темы гибели веры как основной темы творчества протопопа, рассмотрение побочных трагических тем, определение символического трагического поля в произведениях этого автора – все это позволяет по-новому взглянуть на творческое наследие протопопа Аввакума не только как писателя-обличителя, проповедника, но и как писателя-трагика.

Часть II

ТРАГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ

Глава 1. Мотив низвержения старых святынь

Один из главных мотивов, раскрывающих тему умирания истинной веры в творчестве Аввакума, – мотив низвержения старых святынь и символов и установления на их месте новых.

Прежде всего, это низвержение трисоставного креста и установление на главенствующее место четвероконечного. Наиболее ярко этот мотив, выявляемый в повествовании на основе повторов сходных по своему содержанию антонимических пар, представлен в «Книге Бесед», в частности в беседе второй «Объ образе креста Христова»: «Того ради научилъ никонипянъ *низврещи* Христовъ крестъ трисоставный, а крыжъ латынской вместо ево *вчинилъ*»[122] (258); «крестъ трисоставный Христовъ суемудренныи *отлагаютъ* и четвероконечный Римский крыжъ *почитаютъ*» (260); «крестъ с маковицы Христовъ *стащили* трисоставный и *поставили* крыжъ латынской четвероугольный» (358); «Христовъ крестъ *схватилъ*, да крыжъ Римской *положилъ*» (368) и т. д.

Ссылаясь на «предания святыхъ отецъ», Аввакум указывает, где и как должны быть использованы, согласно традиции, кресты: «да будетъ крестъ Христовъ тричастный на престоле, и на жертве, еже есть на просвире, и на главе церкви, и на иконахъ... Держимъ же и четвероконечный крестъ во церкви... токмо на ризахъ, и стихаряхъ, и патрахиляхъ, и пеленахъ» (261); «почитаемъ крестъ Христовъ с возглавиемъ на престоле, и на просвирахъ, и на церкве на главе... четвероконечный... да будетъ в церкви: на ризахъ, и на пеленахъ» (269). Каждый раз при этом Аввакум подчеркивает «сыновнее», подчинительное в церкви положение четвероконечного креста по отношению к трисоставному: «Рабъ онъ Христову кресту или предтеча» (262); «на сыновномъ, еже есть – на четвероконечномъ кресте» (268); «четвероконечный – образецъ и предотеча Христову кресту» (269); «сеновнаго четвероконечнаго» (269). Точно так же Аввакум характеризует положение крестов и в «Послании "рабомъ Христовымъ"»: «Поклоняйся кресту Христову, а не сеновному, сиречь предотече креста Христова» (824); «по-польски крыжъ, а по нашему образъ креста, или сеновной крестъ, или предотеча креста Христова» (824).

Указания на подчинительное положение четвероконечного креста в церкви почти всегда сопровождаются в тексте ссылкой на святых отцов церкви: «вси богословцы в словесехъ своихъ научаютъ почитати трисоставный крестъ» (260); «Что положиша и святии отцы, то тутъ да пребываетъ неизменно... не прелагай пределы, яже положиша отцы... по преданию святыхъ отецъ» (261); «идеже положиша отцы поклонятися» (269). Установление же четвероконечного креста на «владычнем месте», таким образом, есть нарушение отеческих традиций. До-

казательства этого выстраиваются от противного: как должно быть по правилам и как стало при никонианах.

Кресты не только по-разному используются в церкви и имеют разное положение, но и обладают разной силой воздействия. Истинный крест – «тричастный, отъ кипариса, и певга и кедра сложенный» (260), – способен защитить человека от дьявола и бесов, подать его душе мир и, наконец, ввести в рай. Четвероконечный крест когда-то, во времена Ветхого Завета, также был «знаменосенъ» (при исходе евреев из Египта, при вступлении Иисуса Навина в землю «обетованную», во время заключения пророка Даниила во рву со львом и др.). Но все эти примеры «знамения быша к плотскому избавлению, а не к душевному спасению» (263). От «мысленнаго Фараона, глаголю – диявола и бесовъ его» (263) может избавить только трисоставный крест. Стремясь подчеркнуть слабость воздействия на нечистую силу четвероконечного креста, Аввакум завершает беседу следующим пассажем: «Люби паче всехъ Христовъ престъ и бежитъ отъ тебе сатана, силою Его гонимъ. А Петровъ и сеновный не тяжелы ему, не болно онъ боится техъ крестовъ, понеже не Владычни» (272). Четвероконечный крест не может защитить человека от сатаны не только потому, что он «не Владычни», но еще и потому, что именно дьявол надоумил никониан «на владычнемъ месте» (262) установить четвероконечный крест: «Явно обманулъ дияволъ рускихъ людей, бедныхъ» (264), «блядословятъ никонияна научениемъ сатаны» (265).

Еще один аргумент в пользу превосходства трисоставного креста – иностранное происхождение главенства четвероконечного креста в церкви. Мотив иностранщины вводится Аввакумом с целью показать, что четвероконечный крест – это не исконно русское, а привнесенное извне: «Римский крыжъ» (260) – «Римскую блядь» (264) – «крыжъ полской» (264) – «мудрование Римскаго костела» (268) и т. д. Насаждение никонианами иностранных церковных обычаев на Руси ведет, по мысли протопопа, к трагическим последствиям. Любое малейшее нарушение отеческого предания приводит к «повреждению души»: «аще мало нечто отъ веры отложилъ, – вся повредилъ… Римский крыжъ почитаютъ, колми суть врежаютъ душа своя» (260). Тем, кто держится четвероконечного креста, Аввакум обещает гибель: «а ты держися четвероконечнаго креста, да с ними же в пеклъ пойдешь, во огнь неугасимый… явно идутъ в пагубу, Римскую блядь возлюбивше крестъ четвероконечный» (264). Скорбеть и плакать будут все: и те, кто возвеличил четве-

роконечный крест, и те, кто вынужден ему поклоняться: «восплачутся вся племена земная, и ты с ними же попиратель креста Христова» (264), «Злейше же суть паче всехъ еретикамъ... и скорбь будетъ» (264).

Сходным образом мотив низвержения трисоставного креста и установления на главенствующее место четвероконечного проявляется и в «Беседе о кресте к неподобным»: «Ну, никониянин, не ты ли еси *отверг* старую истину, животворящий трисоставный крест господень и на том месте четвероконечный июдейский *устроил?*»[123] (227); «никонияне... аще ветхая с римляны *любите*, еже есть четвероконечный крест, а Христос трисоставный *отмещете*» (229). Здесь мы видим тот же принцип создания мотива – антонимические пары. Как и в «Книге Бесед», Аввакум здесь выступает не вообще против четвероконечного креста. С древних времен, об этом протопоп прямо говорит, церковь активно использовала четвероконечный крест для своих религиозных нужд. И в этом памятнике Аввакум также четко фиксирует его церковные функции: «подобно ему место: на ризы, на патрахели, на улари, на пелены» (226). Однако никониане «раба» «пред владыкою пред Христовым трисоставным крестом» (226) решили превратить в господина: «отдале слуге царское место» (226). Именно это и вызывает не только неприятие данного новшества, но и трагическое осознание сего Аввакумом.

Как и в «Книге Бесед», Аввакум в этом произведении дает в тесной взаимосвязи с мотивом установления четвероконечного креста мотив гибели. Но если в «Книге Бесед», написанной гораздо раньше «Беседы о кресте...», Аввакум только предсказывал гибель никонианам, то здесь он уже помещает рассказ о «злых» смертях делателей никоновской реформы[124]. Смерти реформаторов предстают под пером Аввакума «нелепыми», «мучительными». Описание болезней, приведших к трагическому финалу, насыщено ужасающими физиологическими подробностями: «И Ларион-то архиепископ Резанской зле изверг душу свою: ноги у него отсохли, и мучася много, изъчезъ, яко прах. Еще же и Иван Фокин... погибе от земли, прогнило брюхо у него и внутренняя его чревеса и утроба истече... Да и Никон тако же нелепою смертию скончался» (228). И «смердят» их тела после смерти так, что людям нечем дышать: «Лаврентий, Казанской митрополит умре, и не погребоша его, и исполни град вони злосмрадныя... Еле человеком дыхать живущим в Казани той, дондеже мерьтвечину ту его земля взя-

ла» (228). Отталкивающий натурализм описаний демонстрирует, что все это происходило в реальности, а не в некоем метафизическом пространстве, с реально жившими людьми, а не библейскими персонажами. Сочетание элементов фантастики с реалистичностью, можно даже сказать, своеобразной хроникальностью, в сценах «злых» смертей имело, очевидно, вполне определенную дидактическую и догматическую цель в «Книге Бесед». В качестве идейной задачи ставилось устрашение верующих путем демонстрации «мучительных» смертей; предостережение пред возможным страшным исходом вследствие поклонения новым святыням.

Церковные нововведения оборачиваются трагедией не только для реформаторов, но и для всех людей, для государства в целом. Именно «нововводныя пагуба» является, по Аввакуму, причиной эпидемии моровой чумы, бывшей в России в 1654 году: «С начала бляди сия нововводныя пагуба была всемирная... мором во всю землю русскую, во 162-м и третием году, во градех и селех пусто зделал бог» (227). Точно такая же взаимосвязь прослеживается и в «Житии»: «в то время Никонъ... веру казилъ и законы церковныя, и сего ради Богъ изліялъ фіалъ гнева ярости Своея на Русскую землю; зело моръ великъ былъ» (4). Церковные новшества вызвали и кровопролития, и междоусобицы в Русской земле: «таже кровопролитие с польскими, таже междоусобие с Разиным. И иных пагуб несть времени исчести уму моему» (227). Упоминает Аввакум и о многочисленных смертях людей, используя при этом яркое сравнение из мира природы, чтобы подчеркнуть бесконечное множество погибших: «В двадесят и четыре лета по се число, яко звезд небесных и яко каплей дождевных, толико пало глав человеческих за молитв проклятых многих нововводных ересей ваших» (227).

Стремясь показать трагическую суть церковных преобразований, Аввакум вводит и здесь мотив дьявольщины. Он не только отождествляет никониан с бесами, но и добавляет цифровой мотив для указания количества бесов, вселившихся в души никониан: «исполнилася Москва и аер полон бесовских лиц. И в кажнем еретике по сту и по тысяще дияволов, а в Никоне легеон древней» (228); «весь орган ваш телесный – жилище бесом» (227). Не забывает Аввакум упомянуть и о прямых дружественных контактах никониан с нечистой силой: «И койждо имеет в службу свою бесов, а он сам (Никон. – *О. Т.*) всегда с сатаною беседует» (228), «и все они, наследницы адъстии» (228).

Довершая мрачную картину, Аввакум сопоставляет «никонианство» с иудейством. Он сравнивает деяния никониан с поступками древних «жидов», называет реформаторов «новыми жидами»: «никониянин... жидовин новой» (227), «о июдею новый» (227), «Станем про жидов тех старых и новых еще говорить» (224) и т. д.

Таким образом, и в «Книге Бесед», и в «Беседе о кресте к неподобным» Аввакум подробно разрабатывает мотив низвержения трисоставного креста и установления на его место четвероконечного. В обоих памятниках Аввакум шаг за шагом убеждает читателей в трагичности данного церковного нововведения. Мотивы гибели, дьявольщины и иностранщины играют здесь вспомогательную роль. Они служат несомненным в глазах Аввакума доказательством трагичности описываемого предмета. Разница в подаче материала незначительная. Она касается степени нагнетания трагизма. В «Беседе о кресте...» ярче изображены последствия реформ. Натуралистично рисуются с использованием страшных физиологических подробностей смерти делателей реформы. Грубее вводится мотив иностранщины: лишь один раз в памятнике Аввакум применяет характеристику «июдейский» по отношению к четвероконечному кресту, и один раз ссылается на римлян («с римляны»), всё остальное – это грубое уподобление никониан древним «жидам». Кроме того, здесь Аввакум уже не говорит об обмане дьяволом русских людей, а жестко заявляет, что души никониан осаждают тьмы бесов. Наконец, в «Беседе о кресте к неподобным» рисуется не локальная, как в «Книге Бесед», а глобальная катастрофа в Русской земле вследствие введения в церковную практику новшеств. Это и мор, и кровопролития, и гибель огромного количества людей, поданная через яркое сравнение: как не сосчитать, сколько звезд на небе и дождевых капель, падающих на землю, так невозможно определить и точное количество людей, погибших по воле никониан. При этом Аввакум показывает, что гибнут практически все, ибо «отвратил господь бог праведное лице свое от всея земли руския» (Беседа – 228).

Столь же трагичным, как замена трисоставного креста на четвероконечный, видится Аввакуму и введение Никоном троеперстия. Наиболее подробно эта микротема разработана Аввакумом в следующих произведениях: «Житие» (редакция В), «Послание Сибирской братии», «Послание «Стаду верныхъ» или «Кораблю Христову», «Послание отцу Ионе», «Сочинения

Богословские» (глава VIII «О перстосложении»); отдельные упоминания содержатся в «Книге Бесед» и в «Беседе о кресте к неподобным». Во всех этих произведениях, за исключением последних двух, материал дается в одних и тех же выражениях с незначительными изменениями, что свидетельствует, во-первых, о контаминации текстов Аввакума, во-вторых, говорит об определенном, ярко выраженном представлении писателя.

Главный трагический мотив в рамках данной микротемы – мотив «пребеззаконной троицы», которую и символизирует собой триперстие: «написалъ имъ креститися тремя же персты в тройцу пребеззаконную» (867, 818); «а трема перъсты не во Святую Тройцу крестятъся, но, по Апокалепсису, пребеззаконная тройца» (695); «Обе тайны пребеззаконны – и три персты и пять перстовъ» (818, 868); «Они же, бедные, мудрствуютъ трема персты… слагая въ Троицу, а неведому – въ какую, болше въ ту, что въ Апокалипсисе» (698, 237–238).

Аввакум подробно раскрывает понятие «пребеззаконной троицы», ссылаясь на Апокалипсис. Каждый палец в крестном знамении имеет страшное сакральное значение: «в нейже тайна тайнам бе: змий, зверь и лжепророкъ» (684); «о нейже свидетельствует Иоаннъ Богословъ в Апокалипсисе: змий, зверь, лживый пророкъ, сиречь: змий – дияволъ, а зверь – антихристъ и царь лукавый, а лживый пророкъ – учитель лукавый, как и Никонъ отступникъ» (818, 868); «змий глаголется дияволъ, а лживый пророкъ – учитель ложной, папа или патриархъ, а зверь – царь лукавый, любяй лесть и неправду» (698, 238); «змий – дияволъ, а зверь – царь лукавой, лже-бопророкъ – папежъ Римской, и по нем патеръ – русский, и прочии, подобни имъ» (901).

Дополнительные характеристики, вводимые Аввакумом с целью создания трагической экспрессии, – эпитеты «скверный» и «мерзкий»: «скверный и мерзкий образъ на чело возлагаютъ: скверный – три перста, а мерзкий – пять перстовъ» (819, 868); «на чела возлагаютъ… скверный и мерский образъ» (695); «и дастъ имъ скверный печать… печати ради сея скверныя… возложитъ имъ скверный и мерзкий образъ на чело… мерзкий образъ» (239, 700); «три жабы, или три лягуши, и оскверняютъ человека» (869, 901). Данные определения имеют устойчивый характер в произведениях Аввакума. Они употребляются протопопом всякий раз, когда он обращается к описанию нововведений Никона. «Скверными» и «мерзкими» представляются Аввакуму и жертва никониан [«Несть ваша чиста и свя-

та жертва, несть; но скверна, и прескверна, и противна» (870), «никонияня жертву оскверниша» (626)], и крещение [«Понеже и крещение еретическое несть крещение, но осквернение» (865)], и масло [«Да и масломъ мажетъ причастниковъ своей скверне... Да такъ-то миръ-отъ мажетъ и сквернитъ» (464)], и вообще все учение [«отступникъ Никонъ съ товарищи всехъ тщится перемазать скверпами» (433), «Хорошо творят... к новикам, не ходят, да не сквернятся» (890)].

Доказывая трагическую суть триперстия, Аввакум каждый раз говорит о губительности триперстного знамения для человека: запечатлевшийся «скверной печатью» «зде погибаетъ» (819, 868); «погубитъ единородную душу свою; велия бо язва и неисцельна отъ трех перстов бываетъ души» (864–865), «увязоша в сети сей смертней, вси грядут въ пагубу» (871). Он обращается к мрачной гротесковой фантастике, утверждая, что человек, знаменующий себя тремя перстами, живым «уловлен дьяволом»: «И аще кто любитъ сию треперстную ересь и всем сердцемъ прилежитъ к ней, живъ уловленъ во дияволю волю» (869, 819). Порой приравнивает знаменующихся триперстием к живым мертвецам: «а мне видятся равны уже оне мертвецамъ темъ, аще и живи суть, но исполу живи, но дела мертвечия творятъ» (237, 698). Оксюморон «живой мертвец» рождается из восприятия Аввакумом своей судьбы. Темницы, в которых протопоп пребывал большую часть своей жизни, ассоциируются у него с гробом: «въ темнице мне, яко во гробу, сидящу, что надобна? Разве смерть?» (761). Точно так же он говорит и о старце Епифании: «Многогрешный инокъ Епифаний... въ темнице, яко во гробе, седя» (928). Даже свое нахождение в Даурской ссылке Аввакум уподобляет состоянию «непогребеново мертвеца»: «к Москве вытощили, яко непогребеново мертвеца» (247–248). И себя, и других узников, посаженных в земляные тюрьмы [«Я сижу подъ спудомъ-темъ засыпанъ» (809)], протопоп называет «живыми мертвецами» [«Не презирай живова мертвеца» (920)] и затем переносит это определение на всех людей – современников никоновских реформ. И на свободе, не только в земляных тюрьмах, человек оказывается «живъ-погребенъ»: «О Христе Исусе питайся нашъ братъ, живой мертвецъ, воздыханиемъ и слезами донеле же душа въ теле; а егда разлучится, ино и такъ добрь, живъ-погребенъ. Воистинну и на свободе людите въ нынешнее время равны съ погребенными» (810); «Где же детися, – живыя могилы несть» (844). Вся никонианская Русь предстает под пером Аввакума огромной темницей[125].

Всем знаменующимся триперстием Аввакум обещает в будущем, после смерти, мучения во веки веков: «блюдитеся, правовернии, сея скверныя печати, да не со дьяволомъ осуждени будите въ тартаре преглубокимъ» (819); «вси грядут въ пагубу, идеже вертепы и примрачная жилища, идеже несть Бога, ни света, но тма дияволе» (871); «аще кто кланяется зверю… и приемлетъ начертание на челе своемъ… будетъ мучен огнем и жупелом… И дымъ мучения ихъ во веки веком восходитъ, и не имутъ покоя день и нощь» (871–872); «аще кто имать на себе печать зверину или число имени ево, то яве таковый погибе отъ Бога и отъ человекъ, и уже покаяния таковому несть, и имя его не написано будетъ во книгахъ животныхъ Агнца Божия» (321) и т. д.

Последствия для человека, осенившего себя триперстием, оказываются катастрофическими. Человек обязательно попадет в ад, не будет знать покоя ни днем, ни ночью, будет мучен «огнем» и «жупелом», и нет для него никакой надежды очиститься от столь тяжкого греха, нет у него надежды и на общее воскресение. При жизни запечатлевшимся тремя перстами грозит омрачение ума: «И у запечатлевшагося бываетъ умъ теменъ и мраченъ. Не разумеваетъ таковый истинны церковной, омрачася» (819, 868); «не знаменуйся тремя персты… дурно и зело души не удобно; понеже мраковидный дух умъ крестящихся тремя персты омрачаетъ» (871); «омрачает бо у таковаго духъ противный умъ» (864); «егда самъ себя волею своею печатаетъ тремя персты, таковаго умъ теменъ бываетъ… всегда помраченъ» (239, 700); «А ничто такъ, яко тремя персты кто крестится, тотчасъ омрачит умъ дияволъ» (870). Мотив омрачения ума, возникающий в текстах благодаря экспрессивным повторам, появляется, как и эпитет «скверный», каждый раз, когда Аввакум характеризует церковные нововведения и поведения никониан в целом. Его произведения пестрят указаниями на омрачение ума – безумие – затмение ума у никониан: «Охъ, охъ, затмение ума!» (278); «на всехъ наиде мрачность и потемнение умное» (325); «Где ты ум-отъ делъ?» (336, 352); «самъ помраченъ слепотою» (588); «умъ мраченъ, и душу темну» (632); «Аще кто возлюбитъ злыя никонианския книги и иныя поступки… умъ-отъ у нево омрачится от погани той новой» (506) и др.

С целью указания истоков «треперстной ереси» (819) Аввакум дает краткий экскурс в историю. Он вспоминает папу римского Фармоса, введшего триперстие: «се бо есть древняго Фармоса, отступника и еретика, папы Римскаго мудрование

его со дьяволом» (817–818, 867 – то же самое с перестановкой слов); «Сия три перста предалъ Фармосъ, папа римской, благословлялъ и крестился ими» (238, 698); «се явное мудрование древняго отступника Фармоса еретика, папы Римъскаго» (694). Сопоставляет с ним Никона-отступника: «три перста... – предание Никона, отступника, со дьяволомъ и съ Фармосомъ» (699, 238). Не останавливаясь на указании истоков триперстия, Аввакум рассказывает фантастическую по своей сути историю «жизни после смерти» Фармоса. Папа Стефан VII, ревнуя о благочестии, выкопал тело Фармоса из земли и «поругалъ ево» (238) за «триперстную ересь». История дальнейших манипуляций с телом Фармоса полна ужасающей гротесковой фантастики. Тут и земля ведет себя странным хищническим образом: «папа Стефанъ... повеле перстъ единъ отсещи и ввергнуть на землю, и раступися земля и бысть пропасть велия» (818, 867); «повеле перъстъ отсещи, и кинули на землю. И разступися земля, пожре перстъ, и бысть пропасть» (694); «перстъ отсекше, бросилъ на землю, и разступилася земля и пожре перстъ» (238, 698). И огонь исходит из недр: «Таже другии перъсть отсекши, кинули, и изыде огнь» (694). И воздух наполняется губительным для людей смрадом: «потомъ и третий отсекши бросилъ, изыде изъ земли смрадъ лютъ и начаша люди от смрада издыхати» (238, 699); «таже и третий, и бысть смрадъ лютъ въ граде» (818, 867); «И третии отсекши, кинули, и бысть смрадъ во всемъ граде, яко и людямъ издыхати отъ смрада» (694). Интересно, что «смрад» от отсеченного перста Фармоса удивительным образом напоминает «смрад», который распространяется по земле с приходом антихриста. В «Книге Бесед» Аввакум рассказывает о видении антихриста Иоанну Богослову и делает акцент именно на этом: «егоже (антихриста. – *О. Т.*) виде Иоаннъ Богословъ восходяща отъ бездны, омрачающа и посмражающа воздухъ» (320). Сходным образом рисуется антихрист в видении самому Аввакуму: «ведутъ ко мне... нагова человека, – плотъ-та у него вся смрадъ и зело дурне, огнемъ дышитъ, изо рта, изъ ноздрий и изъ ушей пламя смрадное исходитъ» (360). Все детали: смрад, огонь, бездна, – присутствующие в описании появления антихриста, совпадают с деталями рассказа о поругании тела Фармоса. Это совпадение в текстах Аввакума косвенным образом доказывает, что триперстие – это печать антихриста, о чем Аввакум неоднократно прямо заявлял в своих произведениях: «печатию запечатлешася антихристовою» (864); «печать антихристова на главе стала, и на брюхе, и на

плечахъ» (868, 819); «треми персты, то есть сатаною, знаменатися повелеваютъ» (321); «тремя персты – щепотью – знаменаешися, сиречь печатью антихристовою» (Беседа – 223).

В «Книге толкований» есть еще один примечательный пассаж, относящийся к Фармосу и никонианам. Здесь Аввакум предупреждает: всех никониан после смерти ждет та же участь, что и Фармоса: «Всякъ любяй веру никонияпскую не будетъ яко мирсина никако, но яко Фармосъ папа, законоположникъ Римскаго стола, по смерти провонялъ и смрадомъ своимъ весь градъ огнусилъ и ко издохновению приведъ, дондеже Стефанъ папа въ Тиверъ реку смрадное тело ввергъ» (523). Их тела и души «провонямот» точно так же, как и тело Фармоса: «и прахъ ихъ лопатами загребутъ... провонялыхъ душъ. Адомъ воняютъ все» (523); «А ваше никониянское собачье умышление... в прахъ разыдется, и провоняетъ яко мертвой песъ» (523). Как видно, и здесь есть отсылка к аду. Очевидно, все эти совпадения в произведениях Аввакума не случайны. Они служат доказательством дьявольского происхождения любого проявления никоновской ереси, неизменно приводящей к трагическим последствиям и при жизни людей, и после смерти.

Несмотря на обличения «триперстной ереси» ревнителем Стефаном в прошлом, она получила широкое распространение у разных народов: «Но аще ревнитель Стефанъ и обличалъ сию триперстную ересь, а однако римляне и до ныне трема персты крестятся, потомъ и Польшу прельстили, и вси окрестныя рещи – немецъ и серби, и албанасы, и волохи» (238); «вси обольстились» (699). Добралась эта ересь и до «безумных» и «слабых» (818) греков, и до «бедной» Руси: «сию троицу исповедуютъ въ трехъ перстахъ греки и наша Русь бедная» (818, 868); «греки оболстились, а ныне и наша Русь ту же три перста возлюбила» (238, 699). В результате Аввакум заключает: «не по што намъ ходить в Персиду мучитца, а то дома Вавилонъ нажили» (240, 700). «Нестроение церковное» мыслится Аввакумом как общее трагическое состояние мира. Прежнее восприятие своей земли как праведной разрушено церковным расколом, и теперь своя земля становится вредоносной заграницей.

Это утверждение поддерживается, как обычно в произведениях Аввакума, и мотивом отступления от отеческого предания: «три перста, и пять перстовъ противны святыхъ отецъ преданию» (818, 868); «Отвергли никонияня вечную правду церковную, не восхотели... по преданию святыхъ отецъ креститися» (864).

Еще одно новшество Никона, воспринятое Аввакумом в трагическом свете, – это исправление старопечатных книг[126]. К этой микротеме Аввакум обращается и в «Книге толкований», и в «Книге обличений», и в различных посланиях и письмах. Во всех этих произведениях прослеживается явная антитеза «старых» и «новых» книг. «Старые» книги в представлении Аввакума – это «непорочные» книги: «святейшие вселенския патриархи... преписують себе книги съ непорочныъ книгъ писменныхъ... Те все непорочныя книги печатають словенским языкомъ» (884); «не замай старыхъ святыхъ непорочныхъ книгъ» (413). «Новые» же книги оцениваются Аввакумом как еретические: «ереси... въ книгахъ новыхъ» (796); «съ нововводными ересми книги» (796); «расколъ творятъ книги еретическия» (884), «Всехъ еретиковъ отъ века ереси собраны в новыя книги» (413); «темъ книгамъ зазорнымъ, сквозе еретическия руки прошедшимъ» (884) и др.

Обращает на себя внимание в рамках рассматриваемой микротемы яркая оценочная антитеза. «Старые» книги – «добрые», «чистые», «святые» книги: «книги добры Иосифовы» (910); «древнихъ книгъ святыхъ» (351); «Держися книгъ Филаретовскихъ и Иосифовыхъ: тутъ правость чиста и неблазнена» (828); «во святыхъ книгахъ» (637); «старопечатныя книги... печатей бывшихъ благочестивыхъ царей Михаила и вышше его, – сия добры книги... Чисты и хороши Филаретовы и Иоасафовы» (532). «Новые» книги – «злые»: «многия злыя ереси... въ книгахъ новыхъ находятся» (796); «злыя никонияиския книги» (506). Оценка новых книг как «злых» поддерживается в текстах и указанием на то, что «новые» книги искажают прежние представления о Божестве и других религиозных догматах: «Климантовы-те книги, и повыше Иосифа-тово, не исказили – ль?» (847); «и Климантовы книги, и Григория Нискаго правила многия, еретики исказили» (637); «по старым книгам кои пострижены» (840); Амиритова книга «и добра была книга, да отъ еретикъ испоганена стала» (641). Порой переписывание «старых» книг на новый лад оценивается протопопом как разврат: «еретики-де и Григория Нисскаго правила развратили... А и Климентовы книги... развращены отъ еретикъ» (852); как воровство: «Не ново воровать врагомъ Божиимъ во святыхъ книгахъ» (637); «Полно воръ некто, такой жо, в книгу-ту ево внес... Сего дни ли воруютъ?» (847).

«Новые» книги пишутся на основе собственных измышлений, без опоры на старые письмена: «Что взбрело на умъ, то и

творятъ» (852). В «Книге обличений» Аввакум прямо называет «новые» книги «изустными баснями», «враканьем»: «веруйте, православные, такъ, какъ я написалъ кое-какъ наизусть» (609); «собираячи безъ книгъ. Похвално тебе изустное-то враканье... басни написалъ... а ты баснями же изустными ползуешь... Баснями-теми не книжными... наизусть басянъ не умею складывать... изустные басни безъ книгъ» (610); «И прочая басни ихъ во Амиритове книге» (641); «по баснямъ веру держишь» (587); «Не пора ли тебе покинуть сия басни?» (605). В противовес этому «старые» книги и приверженцы «старой» веры во всем опираются на книжную традицию: «Мы же правовернии последуемъ Святому Писанию и держимъ неизменно, какъ старопечатныя книги научаютъ» (532); «Я же... по книгамъ-темъ святымъ ковыряю съ нужею» (610); «Мы же... последуемъ церковному преданию со святыми» (637).

Чтение «старых» и «новых» книг ведет к разным результатам. Так, прочтение «новых» книг вызывает у человека омрачение ума. Человек резко меняется в нравственном отношении в худшую сторону: «Аще кто возлюбитъ злыя никонияпския книги... ко всему нестроенъ учинится: умъ-отъ у нево омрачится отъ погани той новой, и бываетъ милостивый не милостивъ, и незлобивый злобенъ, и праведный лживый учинится» (506). Чтение «новых» книг не дает возможности узнать святую правду и истину: «По письменнымъ тетрадкамъ и по никониапскимъ блядивымъ книгамъ не уразумеешь правды о Святей Троице» (632). Читая «старые» книги, человек, наоборот, обретает «целость ума»: «целости ума ищемъ въ старыхъ книгахъ» (532); «целости ума и жития во учители смотри... по книгамъ православнымъ» (821).

Наконец, чтение «новых» книг неизменно оборачивается для человека гибелью, всевозможными бедами: «Приемлющии же съ нововводными ересми книги не точию спастися по нихъ возмогутъ, но и снидутъ до ада» (796); «Всегда грызуся, да бы те новыя книги во огнь покидать... Аще ли же ни, къ великимъ бедамъ идетъ» (844—845); «в расселинах книг ихъ человецы погибают» (947); «кто возлюбитъ злыя никонияпския книги... таковый вся своя добрая погубляет... Такова-то ихъ новая-та благодать проклятая, губитъ людей техъ добрыхъ» (506). Чтение «старых» книг приводит исключительно к благости и миру: «держати бы Филарета патриарха старопечатныя книги. И тако будетъ Христосъ посреде насъ и царство мирно будетъ» (845).

Таким образом, трагическая суть исправления старопечатных книг на страницах произведений Аввакума выявляется через ряд последовательно разработанных писателем антитез. Прежде всего, антитеза, характеризующая нравственную суть книг: «злые» книги – «добрые» книги. Во-вторых, антитезы, указывающие на характер описываемого в книгах материала: «еретические» книги – «неподобные» книги, «изустные басни» – ориентация на книжную традицию. В-третьих, антитеза последствий чтения старой и новой церковной литературы: омрачение ума – целость ума; гибель, беды, раскол – мир и благодать.

Точно так же Аввакум последовательно доказывает трагическую суть многоголосного пения. Как и в случае с книгами, Аввакум противопоставляет единогласное пение многоголосному.

Единогласное и наречное пение, в отличие от многоголосного, освящено древней традицией. В «Послании «рабомъ Христовымъ» Аввакум подробно перечисляет авторитетные источники, повелевающие петь «единогласно и на речь»: «Тако и Златоустъ научаетъ въ Беседахъ Апостолскихъ, и въ Стоглаве царя Ивана Васильевича писано. Единогласно же пети повелеваютъ соборомъ Московскимъ поместнымъ» (826). Апеллирует к знаковым в русской церковной традиции фигурам «знаменосцев»: «Тамо на соборе быша знаменосцы: Гурий Казанский, и Филипъ Московский... а началной бысть... митрополитъ Макарий Московский» (827). Подтверждает своим собственным опытом ведения церковной службы: «А наречное пения я самъ, до мору на Москве живучи, виделъ... Я по немъ самъ пелъ у Казанския многажды» (827).

Сходным образом Аввакум доказывает древность единогласного и наречного пения в «Письме попу Стефану»: «при царе Иванне и при Макарии митрополите, – таможе бысть и Гурий, архиепископъ Казанский, – на соборе, и тогда грамоты изданы о единогласном пении» (910). Утверждает, что «наречныя ирмосы видехъ своима очима старобытныя» (911). Удостоверяет древность традиции наречного пения ссылкой на продолжительность бытования подобной практики ведения службы через введение количественно-временного указателя («многажды»), а также ссылается на свой опыт, опыт других протопопов, точно указывая временные рамки: «И до мору... прежде ссылки Даурской, по нихъ многажды пелъ со священномученикомъ Даниломъ, съ Костромскимъ протопопомъ» (911). То же – в «Послании "отцу" Ионе»: «И Златоустъ во Нравоучении беседуетъ...» (897).

Единогласное и наречное пение осознается Аввакумом как праведное: «И въ старыя времена иныя фиты все выпеваютъ... речь бо была чиста, и права, и непорочна» (827); «Праведно бо есть пети и славити Святую Троицу единогласно и на речь» (896); «Не ново-су единогласное пение и на речь, но старая то вечная правда» (897). Петь подобает «противъ печати»: «Праведно бо пети... глаголати противъ печати» (896); «подобаетъ пети... противъ печати» (826). Слова следует петь так же, как они произносятся: «какъ говорю речь, такъ ся и пою» (827); «какъ напечатано, такъ и пети подобаетъ и говорити во единъ глас» (897). Призывая ориентироваться на старую исполнительскую эстетику, Аввакум тем самым ратует за «ясность смысла слов, поющихся в храме»[127]: «последовати словесемъ и уму... подобаетъ» (827). Отстаивая свою позицию, Аввакум обращается к авторитету апостола Павла. Утверждая необходимость «разумети тонкости глагола» (897), Аввакум пишет: «Да и Павел Апостолъ научает разумно в церкви пети... Вся глаголет, о разуме глаголя» (897).

Новое «партесное многоголосие», «усиливающее светское начало»[128], воспринимается Аввакумом как чужеземное, как «латинская ересь»: «послушать нечево – полатыне поютъ, плясавицы скоморошьи!» (292); как дьявольское: «Заслепил полно дияволъ косноумиемъ истину разумети» (897).

Многоголосие, по Аввакуму, оказывается губительно для разума: «А где не единогласно пение и не наречно: тамъ какое последование слову разумно бываетъ?» (827); «Красноглаголанием-темъ погубляешь разумъ» (897); «А во многоглаголании пение и не на речь, как разумъ, глагола, разуменъ будетъ? И самъ невецъ, поюще, не разумеет, токмо лише знамя украшают, ревущи; крюки имъ надобны, а не сила глагола... Заслепил полно дияволъ косноумиемъ истину разумети» (897). Стремление к красоте созвучия затемняет смысл богослужения. Словесное содержание при таком исполнении часто непонятно, следовательно, не приносит никакой пользы. Более того, партесное пение не ориентировано и на Бога, как это было принято в средневековой традиции[129]. С точки зрения Аввакума, многоголосная служба суетная [«молитва его суетна есть» (896)], льстивая [«Лесть сию молитву я вменяю» (828)], такие молитвы не доходят до Бога, в отличие от «наречного» пения, доступного и понятного всем. Тот же, кто «единогласнаго пения и наречнаго» (896) «не любит», «крадет душу свою слабоумием, не хотя повинутися вечной

правде» (896); «смущен... и не совершенъ тот есть боголюбецъ» (896).

Сходным образом Аввакум доказывает зло троичной аллилуйи. Во вступлении к «Житию» Аввакум противопоставляет троичное и четверичное воспевание Бога: «трижды воспевающе, со ангелы славимъ Бога, а не четыржи» (5).

Ангельская песнь в никоновской редакции звучит так: «аллилуія, аллилуія, аллилуія, слава Тебе, Боже!» (5). Тройственный повтор слова «аллилуія» означает три ипостаси Троицы, а четвертый повтор слова в русском переводе символизирует их единство в Боге. Аввакум выступал за двукратное повторение слова «аллилуія», как повелел Василий Великий: «Василий... повеле пети две ангельския речи, а третьюю, человеческую, сице: аллилуія, аллилуія, слава Тебе, Боже!» (5). По мнению проповедника, четырехкратное повторение слова «аллилуія», восхваляющее Бога трижды по-еврейски и один раз по-русски, означает непонимание никонианами тринитарного догмата. Подтверждая правоту «тричисленного» воспевания, протопоп апеллирует к авторитету отцов церкви: «Григорий Ниский толкуетъ... Василий Великий пишетъ... У святыхъ согласно, у Дионисия и у Василия...» (5); к сверъестественному источнику: «Пространно Пречистая Богородица протолковала о аллилуіи, явилася ученику Ефросина Псковскаго, именемъ Василию» (6). Сопоставляет пение аллилуйи с символикой «трисвятой песни»: «святъ, святъ, святъ Господь Саваофъ... Зри: тричислено и сие воспевание» (6).

Четверичное воспевание, утверждает Аввакум, «мерско Богу» (5), ибо восходит к иностранному источнику. Старая традиция воспевания Бога, прописанная Дионисием и Василием, противопоставляется «римской бляди» (5). И если в «сугубой» аллилуйе «велика» «хвала Богу», то от тех, кто «поримски Святую Троицу в четверицу глаголютъ» (6), «досада велика» (6). Четверичное воспевание, таким образом, предстает у Аввакума как абсолютное зло: «зло и проклято се мудрование... избави Боже сего начинания злаго» (6).

Умирание истинного благочестия видит Аввакум и в изменении облика святых на иконах[130]. Вся беседа 4 из «Книги Бесед» построена на антитезе «добрые изуграфы» — «неподобнаго изуграфы» (281). Г. К. Вагнер, проанализировав «круг художественных образов», предопределивших эстетику Аввакума, пришел к выводу, что под «добрыми изуграфами» протопоп понимал «художественную образность эпохи Андрея Рубле-

ва и Дионисия», а под «неподобными изуграфами» – «"плотский" стиль царских живописцев XVII века»[131]. Аввакум, будучи «страстным защитником истинного величия и чистоты Человека в единстве его духовных и плотских качеств»[132], отрицал телесную толстоту новых иконописных ликов: «пишутъ Спасовъ образъ Еммануила, лице одутловато... руки и мышцы толстые, персты надутые, тако же и у ногъ бедры толстыя, и весь... брюхатъ и толстъ» (282); «А Христа на кресте раздутова: толстехунекъ миленкой стоитъ, и ноги-те у него, что стулчики» (284); «А вы ныне... пишите... толстобрюхихъ, толсторожихъ, и ноги и руки яко стулцы» (291). Гипертрофированная «плотскость», наблюдаемая протопопом в новой живописи, подчеркивается нарочитыми повторами внутри одного предложения слов «толстый», «раздутый», «надутый». Сравнение «яко стулцы» усиливает впечатление «заземленности» новых иконописных ликов и одновременно демонстрирует отход от «гармонического идеала красоты духа и тела»[133], сложившегося в эпоху Рублева, и болезненное переживание Аввакумом потери этого идеала.

Телесной толстоте[134] Аввакум противополагает тонкость[135]: «Христосъ же Богъ нашъ тонкостны чювства имея все» (283); «добрые изуграфы... описуютъ: лице, и руце, и нозе, и вся чувства тончава и измождала отъ поста» (291). Эстетика «тонкостных чувств» Аввакума основывается на «господней красоте», на том, что «Божественное» «не человекообразно», а «истинный христианин» должен быть во всем «богоподражателен»[136]. «Условность и бестелесность» средневековой живописи понимались Аввакумом «как изображение духовной устремленности, отрешенности от материальных (плотских) благ»[137]. В новой же иконописной традиции образы оказываются максимально приближенными к человеческому естеству. Стремление к «иллюзорному "живоподобному" изображению внешнего вида человека (его тела, плоти)»[138] привело к тому, что лики святых рисовались не только толстыми, но и с расчесанными волосами. Аввакум неоднократно упоминает эту особенность внешнего облика реформаторов и каждый раз уничижительно добавляет: «чтобы бабы блудницы любили ихъ» (279), «расчесавъ волосы, что девка, (...) чтобы черницы-ворухиниянки любили» (303). Святые изображаются в измененных ризах («ризы изменны»), слагающими персты «малаксой» («сложение перстовъ – малакса вместо Христова знамения»). Порой новые иконописцы пишут руку у святого «раскорякою-тою». Не чура-

ются никониане и откровенного безобразия на иконах, стремясь к правдоподобности, понимаемой ими весьма специфически: «пишутъ образъ Благовещения Пресвятыя Богородицы, чреватую, брюхо на колени виситъ» (283). Сходным образом о трагическом безобразии в никоновском иконном писании Аввакум высказывается в «Послании отцу Ионе»: «не то испорчено, ино иное, похабством вся чинят: и в лицах белость, а не румянство, и в ризах скудость... у самого Спаса косы и браду неподобно пишут; а благословящая рука – Малакса» (898).

Новая манера письма, отличающаяся натурализмом, огрублением образов, сосредоточенностью на внешнем «благообразии» в ущерб высокой духовности, была заимствована русскими живописцами из иноземных источников. Мотив устроения всего на иноземный лад[139] проходит лейтмотивом сквозь все повествование: «яко немчинъ брюхатъ» (282); «А все то кобель борзой Никонъ... устроеетъ все пофряжьскому, сиречь понеметцкому» (283); «Якоже фрязи пишутъ» (283); «неподобнымъ образомъ, писаннымъ по немецкому преданию» (287); «нынешние образы, писанные по немецкому» (287). Перенимание чужеземных обычаев вызывает у Аввакума неизменное чувство горести: «Охъ, охъ, бедныя! Русь, чего-то тебе захотелося немецкихъ поступовъ и обычаевъ!» (284).

Давая характеристику старым и новым иконам, Аввакум каждый раз подчеркивает факт изменения старых традиций иконописи: «А вы ныне подобие ихъ переменили» (291); «Святые образы изменили» (292); «Да и много же у ихъ изменениетово во иконахъ-техъ» (287). Отход от изображения «обоженного Человека», превознесение плотского начала над духовным в новой иконописи Аввакум характеризует как «опровергоша долу горняя» (283).

Любые изменения в иконописи уподобляются Аввакумом бесовским игрищам: «играютъ съ бесами-теми заодно надъ Христомъ, и надъ Николою, и надъ всеми святыми съ Богородицею светомъ нашимъ, да и надъ нами, бедными, что черти надъ попами» (285). Все перемены[140] расцениваются Аввакумом как деяния дьявола: «дияволе злохитрие... ослепилъ сатана! Водимы духомъ противнымъ... то антихристова печать» (273–288). Ситуацию усугубляет и мотив Божьего попущения: «Бысть въ лета наша в русской земли иконнаго писма неподобнаго изуграфы» (281); «Христосъ имъ время-то попустилъ» (285). Наконец, Аввакум прямо говорит о горестности для истинного христианина изменений ликов святых: «Святыхъ об-

разы изменили и вся церковныя уставы и поступки: да еще бо християномъ милымъ не горко было!» (292).

Итак, мотив низвержения старых святынь и символов и установления на их месте новых выявляется в текстах протопопа Аввакума через антитезы: трисоставный крест – четвероконечный, двуперстие – триперстие, святые старые книги – злые еретические книги, единогласное пение – многоголосие, «сугубая» – «трегубая» аллилуйя, «добрые изуграфы» – «неподобнаго изуграфы». Каждый раз Аввакум противопоставляет старину новизне и последовательно доказывает трагическую суть никоновских новшеств, используя различную палитру средств создания трагической экспрессии, главными из которых являются мотивы гибели, иностранщины, дьявольщины, зла. Общая картина такова: реформы Никона привели к тому, что «на всю Россию гневъ Божий» пал, «во всякомъ граде и въ странахъ велие нестроение и туга велика. Всюду слезы, и рыдание, и стонание велие» (733).

Глава 2. Мотив разграбления и воровства

Тема умирания истинного благочестия поддерживается и мотивом разграбления и воровства, ярко проявляющимся в девятой беседе «Книги Бесед»: «Кой что *захватилъ*, тотъ то и *потащилъ*: иной за сердце-то *ухватилъ*, еже есть престолъ святый четверостолпный *переменялъ* и пятый столпъ в средине *учинилъ*, и тутъ мощи *положилъ*, а иной воръ за голову невесту Христову *ухватилъ* и венецъ богоукрашенный *сорвалъ*» (367); «А иной кобель борзой антимисъ *сорвалъ* съ престола, еже есть мощи святыхъ: пришиты были подъ индитиею на срачице, и онъ, овчеобразный волкъ, литонъ *устроилъ* с мощьми наверху индитии подъ Евангелиемъ» (368); «А иной воръ церковной, с просвиръ Христовъ крестъ *схватилъ*, да крыжъ Римской *положилъ*. А просвиру-ту Предотечю, что тараканъ *изгрызъ*, девять дыръ *сделилъ*, а самъ говоритъ: в девять чиновъ небесныхъ силъ такъ надобе» (368) и др. В приведенных выше цитатах Аввакум использует одинаковую глагольную лексику: захватил – потащил; ухватил – переменял – учинил – положил; ухватил – сорвал; сорвал – устроил; схватил – положил; изгрыз – сделал. Отчетливо видно: во всех отрывках изначальное действие никониан – это разрушение старого и затем установление нового, своего порядка. Никониане в представлении Аввакума создают в церкви свою реальность путем перемены привыч-

ных форм, обрядов, местоположения священных предметов. В итоге церковное устройство получает перевернутый по сравнению с древним порядком вид[141].

Мотив разорения и воровства выявляется не только через повторы синонимичных слов, но и через прямые авторские высказывания: «Не умолчимъ-су и по смерти своей вашему воровству... всю невесту Христову разорили. Разорили... разорили... А отъ воровъ терпи... воръ церковной» (366–368).

Подчеркивая трагическую суть церковного «воровства», Аввакум указывает на иноземный источник церковных перемен. Он сопоставляет вносимые никонианами изменения в устройство церкви с действиями паперетиков в Риме[142]. Никониане «пять просвиръ вместо седми возлюбили. Такъ же и в Риме прежде васъ соделося. Папа еретикъ... такъ же откинулъ отъ седми две просвиры... А другой папа после тово еще две откинулъ... А после тово третей папа еще две откинулъ» (371). Вспоминает Аввакум и еще об одном изменении, внесенном Никоном: «А иной папа: не подобаетъ-де кислой просвире в службе быть, но опреснокъ» (371), «Да будетъ и у насъ опреснокъ, что в Риме» (374), «папа с Никономъ, преснолюбцы» (374). Полное совпадение действий римских пап в прошлом с поступками никониан приводит к тому, что в представлении Аввакума никониане – это те же римляне. Комментируя русский церковный раздор, Аввакум пишет: «Разорили римляна-воры» (367).

Никониане «самочинно» передвинули все на иное место, поправ предание святых отцов: «никонияна... самочиннемъ... приносятъ» (370); «среди заутрени у васъ бываетъ самочиние» (853); «никонияна изъ единаго хлеба самочиниемъ многи части приносятъ в приносъ» (370). Собственно все церковные новшества являются результатом самомнения и гордости никониан. Они отвергли Писание и веруют по «самосмышленным» тетрадкам. Поэтому в целом ряде произведений (в «Книге Бесед», «Книге обличений», различных посланиях) Аввакум настойчиво призывает веровать по Писанию, а не по «своеумным» затейкам никониан: «Веруй по Писанию церковнаго разума, а не по тетраткамъ своего самосмышления» (609); «своеумнымъ темъ затейкамъ не внимаемъ» (345). Разум церковный противополагается разуму человеческому как единственное средство спасения: «Не буди намъ с вами по своему смышлению спасение свое содевать, но по преданию святых и богоносных отец» (847). Желание жить и веровать своим умом, без

опоры на святое Писание, оборачивается тем, что никониане своей волей предают себя в руки антихриста: «самоволно приступили ко антихристу» (803); «ныне они самоволне себя ему (дьяволу. – *О.Т.*) вручили и перепечаталися его скверною печатью» (312).

Церковное «воровство», понимаемое Аввакумом как «самочинное» изменение обрядов и перемена местоположения священных предметов, ведет ко всеобщей гибели. И сами никониане «погибшие» (375), и люди, посещающие новую церковь, «погибшие»: «живыхъ въ адъ хотятъ свести людей-техъ бедныхъ» (375); «вси грядутъ заодно в пропасть» (376). Отсюда – душевная боль: «Болно-су намъ, – мать нашу ограбили» (366).

Мотив разграбления и воровства неизменно появляется на страницах произведений Аввакума при описании действий никониан: «все *розно тащатъ* еретики из церкви-той» (358): «*разграбили*, зело *разорили*, и крестъ с маковицы Христовъ *стащили* трисоставный и *поставили* крыжъ латынской четвероуголный, а изъ церкви-той все *выбросали*, и жертву *переменили*, молитвы и пение» (358); «не давайте *грабить ворамъ* матери своея» (359) – в беседе 8 «Книги Бесед». То же – в «Книге толкований»: «За что ты здесь отщипался отъ Христа и пречестную икону Богородичну со престола *согналъ*» (442); «А никонияня... *своровали* над церковию» (445); «Богородицу *согнали* со престола никонияня... *воры*... с престола *збросили*» (458); «ты *разсекъ* девятию частми, тело церковное на уды *раздробилъ*... *разрезалъ* на части миленькихъ святыхъ» (487). И неизменно этот мотив сочетается с мотивом дьявольщины. Никониане каждый раз уподобляются детям антихриста и всегда действуют по научению отца своего: «Что велитъ дияволъ, то и делаютъ! (...) антихристова чадь... все на антихристово лице устроили... Дети ево; отцу своему уградили путь» (358).

Глава 3. «Дурные» обычаи

Изменения коснулись не только основополагающих церковных символов, но и бытовых обычаев. Новые обычаи характеризуются Аввакумом как дурные [«обычая свои дурные» (282), «дурная мысль» (288)] и показываются в трагическом свете. Обличительный пафос переплетается с трагическим в рассказе Аввакума об изменении внешности священнослужителей.

Главный мотив в рамках данной микротемы – мотив изменения риз[148]: «отъ Бога изменяющимъ ризы не токмо свя-

щенныя, но и простыя на себе» (279); «вместо ризъ благодатныхъ сквернавыми ризы оболченъ» (541). Введена была «любодейная» одежда: «образъ любодейный: камилавки подклейки женския и клобуки рогатыя» (273). Мода эта пришла на Русь из Рима: «баба еретица... устроила себе клобукъ на подклейки, – сицевымъ образомъ, яко же Никонъ, еже носятъ и ныне прелщении тамо и зде» (273). Особенно поразили Аввакума «клобуки рогатыя». О них он неоднократно упоминает в третьей беседе «Книги Бесед»: «клобукъ же ея и всяко мудрование в церкви не изриновено бысть» (273), «Евгений, прииде на соборъ в прежереченнемъ рогатомъ клобуце» (275).

Аввакум напрямую связывает изменение риз с «пагубой», «болезнью»: «клобуки рогатыя; получиша сию пагубу отъ костела Римскаго» (273); «Оттоле въ Риме и повсюду нача болезнь болети болезненно, и распространятися гной по вселенной всей» (276). Изменения во внешности оборачиваются зачастую слабостью людей: «тогда в церкве ихъ слабость бысть велия... людие же ослабеша... понеже ереси одоле благочестие» (274). Более того, у Аввакума выстраивается какая-то странная причинно-следственная цепочка: именно человек в новом «клобуке» (римский папа Евгений) установил новые законы, а старые отринул: «Евгений, прииде на соборъ в... рогатомъ клобуце, ⟨...⟩ уставляй законы, и предания новая, а старая вся, отеческая, отмещуще» (275). Болезнь оказывается заразной. Римские новые уставы были восприняты Царьградом: «оттоле и греки развратилися: клабуки такия вздели на себя и иныя догматы Флоренскаго собора учиниша в церквахъ своихъ» (275). Здесь та же взаимосвязь: надели клобуки новые – и изменили затем догматы. Аввакум обвиняет Рим и в реформаторской деятельности Никона: «Охъ, охъ, затмение ума! А все-то блюдолизы римские устроили с Никономъ врагомъ» (278).

Трагическая суть новой одежды и новых обычаев усиливается в «Книге Бесед» рассказами о «злых» смертях участников Флорентийского собора: «патриархъ Иванъ Антиохийский въ Риме зле животъ свой скончa»; «митрополитъ нашъ Московской... скончася зле» (276). Порой смерти носили странный характер: «Царь же Иванъ Калуянъ... умре на пути, его же земля не прия в недра своя» (276). Более легкая форма последствий – болезнь, но о ней Аввакум упоминает лишь один раз: «Цареградский Иосифъ, разболевся, приволокся домой» (276). За отступление от старого благочестия наказываются не только отдельные личности, но и целые земли. Православное гре-

ческое царство было завоевано турками именно по этой причине: «Констянтина царя, предалъ Богъ за отступление-то сие Магнету турскому царю, и все царство греческое съ нимъ» (277). Царь же русский, приняв нововведения, превзошел всех: «здешняя и вечная вся погубилъ!» (277). Возможно, отчасти этим объясняется жалость Аввакума именно к русскому царю: «царя-тово беднова жаль пуще всехъ» (277).

Еще одно изменение во внешнем облике, отвергаемое Аввакумом, – это мода «подпоясываться по титкам»: «подпояшется по титкамъ» (279), «А ты… подпоясываесе по титкамъ» (280). Она также противоречит старым правилам: «Иванъ Предтеча подпоясывался по чресламъ, а не по титкамъ» (280). Два аспекта здесь оказываются неприемлемыми для Аввакума. Во-первых, толстота новых священнослужителей в сравнении с прежними, которые «чресла… подъ пупомъ опоясатися крепко, да же брюхо-то не толстееть» (280). Во-вторых, женоподобность облика новых попов. На трагизм облика новых священнослужителей в представлении Аввакума указывают и эпитеты «Беднее бедные!» (281), и прямая авторская оценка: «Увы, погибе благоговейный отъ земля» (281), и грубо-ироническое сравнение с беременной женщиной [«А ты что чреватая жонка» (280)], и иронические авторские высказывания: «На женскую подклейку платишко наложилъ, да я-де-су инокъ» (280). Здесь, как видно, наблюдается привычная для произведений Аввакума взаимосвязь гибели человека, земли в целом с созданием нового облика, резко противопоставленного принятому образу в древности[144].

Стремление к внешнему благополучию новых священнослужителей – еще одна примета умирания истинного благочестия. Неправоту этого стремления Аввакум демонстрирует через антитезу двух образов – Мелхиседека и Яковлевича. Антитеза эта развертывается на двух уровнях. Во-первых, Аввакум дает яркие оценочные определения: Мелхиседек – «Прямой былъ священникъ», а Яковлевич иронически уничижительно называется «попенокъ» (303). Во-вторых, Аввакум показывает их разные средства передвижения: Мелхиседек «на вороныхъ и въ каретахъ не тешился ездя» (303), а Яковлевич «въ карету сядеть, растопырится, что пузырь на воде, седя в карете на подушке… да едеть, выставя рожу на площаде» (303). Стремление новых священников к внешнему благополучию представляется протопопу трагической приметой времени. На это указывает эпитет «бедной», употребленный по отноше-

нию к Яковлевичу, и прямой авторский комментарий: «Охъ, охъ, бедной! Не кому по тебе плакать» (303). Этому же служит и сопоставление всей жизни Яковлевича с одной ночью Макарьевского монастыря. Причем сравнение не в пользу Яковлевича: «Не достоинъ бо векъ твой весь Макарьевкаго монастыря единоя нощи» (303). И, наконец, довершает трагическую картину изменений в поведении Яковлевича, который ранее был «добрым» священником, мотив дьявольщины: «Явно ослепилъ тебя диаволъ» (303–304); «А ныне уже содружился ты съ бесами-теми» (304). Перемена средства передвижения – это лишь следствие внутреннего изменения, приведшего к жестокому отношению к христианам: «столко христианъ прижегъ, и погубилъ злымъ царя наговоромъ своимъ, и лстивымъ и пагубнымъ» (304).

Глава 4. Мотив «иностранщины»

Особенностью письма Аввакума является тесное, порой неразличимое переплетение обличительного пафоса, направленного против еретичности никоновских нововведений, с трагическим пафосом, свидетельствующим о губительности для истинного христианина каких-либо нововведений. Описывая различные церковные новшества, касающиеся обрядов, книг, иноческого быта, иконописи, Аввакум использует в каждом отдельном случае стройную систему доказательств трагичности этих изменений. Основные средства создания трагической экспрессии, повторяющиеся с незначительными изменениями при раскрытии отношения Аввакума к тому или иному новшеству, – это мотивы гибели, иностранщины и дьявольщины.

Мотив иностранщины[145] выявляется в произведениях через различные литературные средства. Прежде всего, Аввакум использует метафорические эпитеты. Обращаясь к реформаторам, протопоп зачастую называет их по национальности древних еретиков: «никониянъ, новый жидовинъ» (356); «Возми еретиковъ-техъ… латынниковъ и жидовъ» (476); «Безобразники, жиды, единоличники!» (627); «еретиковъ, новых жидов» (953); «отъ васъ, новыхъ жидовъ» (337); «нынешние жиды» (444); «о июдею новый» (Беседа – 227) и др. Иногда прибегает к внешне более мягкому средству – сравнению никониан с еретиками-иностранцами: «яко жидовинъ чтеши Отца, Сына же и Духа» (590); «Яко жидъ, съ Савелиемъ еретикомъ, мудр-

ствуетъ» (625); «Дурно некто играетъ, яко жидовинъ древле» (423–424); «никониятя... яко жидовя» (445); «будутъ слыть никонияне, яко древнии арiане» (728) и др. Благодаря метафорическим эпитетам и сравнениям никониан с прежними еретиками рождается общий метафорический подтекст мотива иностранщины: никониане в представлении Аввакума – иностранцы в своем отечестве. Эта мысль подчеркивается в контексте всех произведений «огнепального» протопопа указанием на инородческое происхождение главного виновника церковного «нестроения». Стремясь отчасти подчеркнуть нерусскость Никона, отчасти объяснить его пристрастие ко всему иностранному, Аввакум неоднократно говорил о том, что отец «заводчика ересей» – черемисин, а мать – татарка: «Никитка Мининъ. А таки одва не татарка ли ево, С, родила» (463); «Я Никона знаю... отецъ у него черемисинъ, а мати русалка» (894). Рассказывая в данном случае о происхождении Никона «по слухам», Аввакум тем самым, по мысли А.С. Елеонской, пытался в русле традиции полемической старообрядческой литературы таким способом скомпрометировать патриарха в глазах русских людей, вызвав к нему недоверие «самими обстоятельствами его рождения»[146]. Будучи сам нерусским, Никон и церковь устраивает на иноземный лад. Тексты Аввакума пестрят сравнениями патриарха с древними отступниками: «То не отеческой у патриарха вымыслъ, но древняго отступника Иулиана, и египтенина Феофила, патриарха Александрова града, и прочихъ еретик и убийц... духъ пытливой таков же Никон имать, яко и Феофилъ» (728); «заблудилъ во всемъ, яко Фармос древней» (729).

Все современные Аввакуму «изменения церковной обрядности понимались им как заимствования от иностранцев»[147]. Аввакум постоянно обращает внимание своих читателей на то, что Никон переменил русскую веру на новую, римскую, пришедшую из римского и польского государств: «они (никониане. – *О. Т.*) совокупляются с рымлены и со отступники греки» (311–312); «ветхая с римляны любите» (354); «костелъ Римский с никонияны мудрствуютъ» (358); «престалъ бы отъ римскихъ законовъ» (769); «по полскому обычаю крыжокъ из зени выпеть» (458); «опресноки в Риме жидовския и вы любите» (354) и т. д. Никониане творят все «супротив» и «поперек» древнему русскому обычаю: «все действо ихъ состоитъ... в *супротивлении* соборной и апостолской церкви» (314); «предание нынешния... *супротивное* въ правилехъ положение... *противное* и *ни*

чесомъ несогласующееся» (320); «во всемъ *противныхъ* и *чуждыхъ* древнему благочестию» (322); «*противными* разуму Божию и Апостольскому преданию» (324); «А ныне у нихъ все *иакось* и *поперегъ»* (466); «явно *противно* творятъ» (66). Уничижают церковь и вообще Писание [«научилъ Писание уничижить» (875)]. «Опровергают» то, что «положили святые отцы»: «какъ Апостольское, такъ и отеческое святоположенное догматствование опровергоша» (324); «всю великоросийскую церковь опровергоша» (324); «предание правильное опровергоша» (324); «Православия догматы ихъ все опровержены» (315). Не признают благочестивых русских святых и отцов церкви. Отказывают им в уме и книжном знании: «глупы-де были и несмыслили наши русские святыя, не учоные-де люди были» (59); «никонияня... русских называют неуками» (902).

В угоду иностранцам никониане уничижают даже свой природный русский язык: «А нынешнии последнии отступницы церковнии и своеволнии отметницы славенска языка» (324); «Ты ведь, Михайловичъ, русакъ, а не грекъ. Говори своимъ природнымъ языкомъ; не уничижай ево и в церкви, и в дому, и в пословицахъ» (475). А. Н. Робинсон полагал, что Аввакум, ставя вопрос о русском «природном» языке, тем самым ставил вопрос об утрате феодалами и царем Алексеем Михайловичем собственного национального достоинства. «Для Аввакума... славянский язык сохранял свое символическое обаяние как идеальный язык "истинной" веры... Аввакум разорвал традиционно-символический круг "священных" языков». Отстаивая «природный» русский язык, не украшенный «красноречием», Аввакум заявлял о том, что «в роли "учителя" языка русского» выступал сам Христос[148]: «Как нас Христос научил, так и подобает говорить». Следовательно, русский язык имеет божественное происхождение, поэтому уничижение своего «природного» языка – это не что иное, как отпадение от «истинной» веры.

Никониане создают в церкви и на всей территории Российского государства иную реальность – перевернутую по отношению к тому, что было. Ряд новых обрядов (об этом Аввакум говорит вскользь в «Житии») представляет собой перевернутое отображение старых. Например, хождение посолонь заменяется хождением против солнца: «около купели противъ солнца же водятъ, такожe и, церкви святя, противъ солнца же водятъ» (66). Такое выворачивание старых, привычных обрядов воспринимается Аввакумом как антихристианское, еретическое,

что вполне традиционно для дуалистического сознания средневекового человека[149]. Отсюда распространенная в текстах протопопа характеристика и самих делателей реформы, и нововведений как зла: «зло треперстная ересь» (148); «никонияня злохулят их всех» (902); «злое єво и пагубное учение… злое корение» (729)»; «Блюдися отъ злыхъ делателей» (820); «никонияня… забрели во глубину золъ» (445). Характеристика эта отнюдь не произвольная. Зло мыслится как «занесенное на Русь извне, как результат общения с еретиками»[150]. Римская вера – это совершенное зло, поэтому принятие ее Русью тоже оценивается протопопом как зло: «ныне вся вера ихъ… зла суть и злейше всехъ суть древле бывшихъ еретикъ… понеже римская злоба – вместилище и приятелище всемъ злобамъ» (311–312).

Кроме того, никоновские реформы, ориентированные на еретический Запад, смыкаются с колдовскими обрядами. Не случайно Аввакум утверждал, что «избрание Никона на патриаршество совершалось не без участия темных сил»[151] и «первой жертвой патриарха-чародея» стал царь Алексей Михайлович[152], а затем уже и весь мир: «антидоромъ-темъ накормитъ, такъ и пошелъ по немъ» (464). Причем не только Никон представляется протопопу колдуном [«а онъ, Никитка, колдунъ учинилься… да и к чертямъ попал в атаманы» (894)], но и приехавшие на Русь править веру греки наделяются протопопом такими же колдовскими способностями: «Своего, реку, царя потеряли, да и тебя проглотить сюды приволоклися» (61); «тайные-те шиши, кои приехали изъ Рима, те его надуваютъ аспидовымъ ядомъ» (770).

Насаждение никонианами иностранных церковных обычаев и порядков, посягательство на память и авторитет русских святых и даже на русский язык в целом приводит к тому, что русская церковь наполняется «римской ересью» и «своя земля в пространственно-географическом смысле становится заграницей»[153]. Прежнее восприятие своей земли как праведной оказывается разрушенным церковным расколом: «не по што ходить в Перъсиду, а то дома Вавилонъ» (65). Любые церковные новшества, восходящие в своих истоках к иностранным обычаям, оцениваются Аввакумом как разрушение существовавшей на Руси традиции: «А то удумали… книги перепечатать, вся переменить, – крестъ на церкви и на просвирахъ переменить, внутрь олътаря молитвы иерейские откинули, ектеньи переменили, въ крещении явно духу лукавому молитца велять» (66); «Христа онъ, Никонъ, не исповедуетъ в плоть при-

шедша; Христа не исповедуеть ныне царя быти, и воскресение Єво... скрываеть; он же глаголеть неистинна Духа Святаго; и сложение креста в перстехъ разрушает, и истинное метание в поклонехъ отсекаеть; и многих ересей люди Божия и твоя наполнилъ» (728–729). То есть новизна является результатом порчи исконных, правильных, Божьих – для протопопа – догматов. Поэтому все иноземное становится для Аввакума синонимом еретического[154].

Никоновские нововведения ведут к уничтожению русской национальной самобытности. Защищая веру отцов и дедов, Аввакум тем самым отстаивал право русских людей, живущих в Русской земле, на национальную самобытность и уникальность[155]. Трагедия засилья иностранщины усугубляется еще и тем, что заимствуются новые обряды и догматы из «неверных» стран. Аввакум не единожды в своем творчестве вспоминал факт потери греками своей земли вследствие потери веры: «Своего царя Константина, потерявъ безвериемъ, предали турку» (769); «предаетъ Богъ, яко грековъ, туркамъ и Крымскимъ татаровямъ» (357). Будучи сторонником теории «Москва – Третий Рим» [на эту особенность миропредставления Аввакума указывают его речи на Соборе 1666 года: «Римъ давно упалъ и лежитъ невсклонно, и ляхи с нимъ же погибли, до конца враги быша християномъ. А и у васъ православие пестро стало от насилия туръскаго Магмета» (58)], Аввакум оценивал русскую церковь как последний оплот праведного благочестия. И тем трагичнее звучат его слова об «угашении» последнего «светила» веры – русской церкви: «Охъ и увы! И последнее светило, бывшее великороссийские церкви ко просвещению душамъ человеческимъ действуемо во всей поднебесней сияющее угасили нынешнии отступницы» (320).

Спасительное русское православие противополагается в произведениях Аввакума губительной иноземной ереси. Правая вера, с точки зрения Аввакума, сохранилась только в Московской Руси. Во всех других странах, в том числе и в Греции, православие давно уже искажено латинской ересью. Поэтому русское древнее православие в глазах протопопа приобрело характер единственно чистой, истинной веры. При таком воззрении писателя становится абсолютно понятным, что любые нововведения, имеющие в своей основе иностранное происхождение, оценивались Аввакумом как истинно трагические, поскольку они не только изменяли «правую» веру на «неправую», но и разрушали традиционный русский уклад жизни. Обличи-

тельный пафос мотива иностранщины, лежащий на поверхности, оказывается не обличительным, а трагическим. Насаждение никонианами иностранных обычаев воспринимается протопопом Аввакумом как истинная трагедия.

Глава 5. Мотив дьявольщины

Важным средством создания трагической экспрессии в текстах Аввакума является мотив дьявольщины[156]. Аввакум настойчиво в своих произведениях (особенно ярко это проявляется в произведениях 70-х годов XVII века) проводит мысль, что отцом всех никониан является сатана: «вся действуютъ по научению отца своего сатаны» (321); «отецъ ихъ, вселукавый сатана к нимъ прииде» (324); «А никонияна сыны дияволи» (335); «Сынъ онъ (Никон. – *О. Т.*) дияволъ, отцу своему сатане работаетъ» (463–464). В представлении протопопа основоположники и сторонники реформ действуют не по своей воле, а руководимы дьяволом. Они, ослепленные и обманутые, являются добровольными исполнителями замыслов и приказов сатаны: «Увы, ослепилъ сатана! Водимы духомъ противнымъ, и сами не ведятъ, камо грядутъ» (278); «Не ваше то дело, но бесовское научение» (290); «неподобное ваше злое начинание, по научению отца вашего сатаны» (305); «Понеже не ведятъ и сами что творятъ. Тако ихъ ослепилъ сатана» (307); «Что велитъ дьяволъ, то и делаютъ!» (358); «вся действуютъ по научению отца своего сатаны; что имъ велитъ, то и творятъ» (321).

Наиболее часто встречающаяся характеристика для определения этической сути дел антихриста и его самого – это злоба: «дияволе злохитрие» (373); «древний врагъ злобы... всякой злобы преисполненною» (320); «древния злобы делатель... прииде со главнейшими своими и всякия злобы преисполненными князи» (324). Характеристика эта распространяется и на все учение Никона, причем Аввакум связывает воедино «злой умысел» с наукой, преподаваемой никонианам дьяволом: «блудню-то въ вере со злымъ умысломъ по научению... диавола» (307); «злое начинание, по научению отца вашего сатаны» (305); «потемнеете... злымъ начинаниемъ своимъ» (310); «в таковомъ дияволскомъ злодействии» (318); «к злобе преступническаго никонияискаго учения» (328); «злоумышленное дело» (308); «злохитреннымъ вашимъ... учениемъ» (316). По характеру своего «отца» и сами никониа-

не предстают под пером Аввакума «злобными»: «нынешнихъ злыхъ учителей» (322); «раздирателей зловредныхъ церковныхъ» (311). И их действия в отношении несогласных с ними далеки от гуманности: «яко онъ (дьявол. – *О. Т.*) (...) делаютъ лютая» (307); «А ныне всемъ живущимъ в мори мира сего известна злоба делъ преступления ихъ» (313); «поставляющихъ злобу преступления ихъ» (313); «злобу делъ своихъ плодиша» (319). Всеобщее озлобление людей во многом обусловлено тем, что господствующей силой, определяющей и направляющей все течение жизни, является дьявол: «А миру – тому державецъ дияволъ; онъ такъ научаетъ делать» (257), «понеже всякой ереси, аще велика или мала, предводитель и начальникъ дияволъ есть» (305). Стоящий же у истоков церковного раскола Никон объявляется самим чертом: «И в нашей русской земли обретеся чортъ болшой» (246). Именно дьявол и его любимый сын Никон «мрачат» русских людей. Аввакум прибегает к одной и той же речевой формуле для характеристики воздействия дьявола и патриарха на людей: о Никоне – «кого помажетъ, тотъ и изменится умомъ-темъ. Явно омрачаетъ» (464); о дьяволе – «омрачилъ дьяволъ» (52); «Увы, затмилъ дияволъ» (415); «яко тремя персты кто перекрестится, тотчасъ омрачает умъ дияволъ» (870). Здесь кроется и причина того, что практически во всех нововведениях Аввакум усматривает дьявольскую природу: «нужнопотребныя къ человеческому спасению таинны церковные... превращены же на антихристову руку» (315); «треми персты, то есть сатаною знаменатися повелеваютъ» (321); «имать на себе печать звериную или число имени его» (321) и т. д.

Осознание Аввакумом своего времени как времени царствования дьявола на земле проявляется также в фаталистических рассуждениях о наступлении писанного в Евангелии времени[157]: «писанное время пришло» (52); «Время то пришло...» (239); «Чреда бо ихъ ныне пришла» (345); «Да что петь делать? Христосъ имъ время попустилъ» (284–285). Причем произошло это с ведома Бога: «Что петь зделаешъ, коли Христосъ попустилъ!» (53); «Бысть въ лета наша в русской земли Божие попущение» (373); «по пущению Божию» (273) и др. Причина – «Выпросилъ у Бога светлую Россию сатона» (52).

Дьявол завладел «светлой Россией» и через приобщение к никоновской ереси увеличивает народонаселение ада: «взялъ васъ живыхъ дияволъ... сводитъ в преглубокий тартаръ и огню негасимому снедь устрояетъ» (291). Ему же «работают» свои-

ми тайнодействиями и попы-новолюбцы: «приниманиемъ отъ васъ тайнодействий многихъ во адъ сведе» (305); «И сими запечатлениями всехъ во адъ погибели присвоютъ» (321) и т. д.

Постоянное наличие мотива дьявольщины в произведениях Аввакума знаменует отход русских людей от Христа [«Аще ветхая... любите... упразднитеся отъ Христа, отъ благодати отпадосте» (354); «И самимъ имъ быть прогнанымъ отъ Христа» (357)] и в конечном итоге гибель. Аввакум непрестанно, характеризуя нововведения и поступки никониан, грозит адом, страшнее которого для него ничего нет: «а в будущий векъ в преисподний тартаръ всехъ» (357).

Глава 6. Мотив гибели

Мотив гибели также по-разному проявляется в текстах. Во-первых, Аввакум использует метафорические эпитеты для характеристики никониан. Очень часто он называет никониан губителями, причем губят они и свои [«губитель души своей окаянной» (390)], и чужие души: «Сущи врази Христовы, губители» (311); «вы... губители, и прелестницы душъ человеческихъ» (317); «нынешнихъ злыхъ учителей, а наче рещи губителей» (322); «мучители християномъ, кровососы, душегубцы» (821); «душепагубных волковъ» (908). Зачастую протопоп усиливает данное определение указанием на прямо противоположную функцию, которую они должны выполнять в мире: «губители, а не целители душамъ вашимъ» (311); «душегубцы, а не спасители» (467).

Сходным образом Аввакум характеризует и все учение Никона. Указывает на его губительную суть: «вашему отступническому преданию пагубному» (305); «пестрообразной скрытой вашей пагубы» (315); «пестрословнымъ погибельнымъ учением» (316); «Никоновы затеи погибельныя» (740); «въ помраченной прелести пагубнаго учения» (321); «никонианская вера и учение: зело бо суть пагубно» (820). Также усиливает антитезой основную этико-эстетическую характеристику учения: «отъ ихъ предания душевреднаго, а не спасеннаго» (322).

Неоднократно Аввакум говорит о том, что все деяния никониан направлены на то, чтобы погубить души верующих: «все творятъ на погибель душамъ человеческимъ» (309); «Гладокъ приходъ для погибели душъ человеческихъ... приготовляютъ» (315). Все приобщившиеся к новому учению, зловеще вещает протопоп, погибнут: «вси грядут въ пагубу» (871);

«О оттекших никониянех слова мне несть, – те явно грядуть в пагубу» (887). Погибель эта особо страшна для Аввакума тем, что верующие по-никоновски непременно попадают в ад и нет для них уже никакой возможности возвратиться обратно в тело в явленное время: «в челюсти адовы стремглав поступаютъ» (864); «Аще ли увязнувъ, во прелести ихъ обрящешися и съ темъ во веки погибнеши и назадъ возвращения в тело не получишь» (310); «прелесть ту вашу узнаетъ, а свою погибель узрить и помощи ко возвращению оттуда не получитъ» (316); «и уже покаяния таковому несть, и имя его не написано будетъ во книгахъ животныхъ Агнца Божия» (321); «вси погибнете вечно, а не временно» (761). Благодаря постоянно повторяемому слову «все» трагедия гибели людей приобретает глобальный масштаб: «упишася отъ... всепагубнаго учения вси живущи на лице земнемъ, отъ мала до велика ихъ. Въ помраченной оной прелести... всегубительнаго повётрия, дунувшаго изъ самыхъ адовыхъ сокровищъ на всю великоросийскую землю» (320); «весь бедный человеческий родъ... во тму прелести преступления приведоша» (324); «Никонъ... погубилъ твои в Руси все государевы люди душею и теломъ» (728). Никониане не только «сами в пагубу грядут», но и «повинующихся имъ за собою же ведуть» (864). Крепко связанные друг с другом, все приобщившиеся никоновской ереси дружно «шагают» в «погибельную яму»: «грядуть, друг друга ведуще, вси въ пагубу» (902); «вси грядуть в пропасть погибели, другъ за друга уцепившееся» (281); «вси грядуть заодно в пропасть, другъ за друга уцепився» (376). В этом своем единении они ассоциируются в сознании Аввакума со слепцами, водящими друг друга: «слепый слепца водяй, оба въ яму впадутся, понеже въ нощи неведения шатаются» (281). Эпитет «слепой» появляется у Аввакума как следствие его общей концепции миропредставления. Дьявол «ослепил» никониан, «потемнели» они «злымъ начинаниемъ своимъ» и не могут «иныхъ просветити» (310). Будучи сами духовно слепы, никониане и других наделяют тем же недугом: «Все уготовили предотечи его, и печатью людей бедныхъ, слепыхъ, перепечатали...» (359). Поэтому всеобщая погибель оказывается неминуемой.

Описывая какое-либо новшество, Аввакум каждый раз указывает на страшные последствия соприкосновения с никоновскими нововведениями. Последствия всегда одинаковы: это либо сразу гибель души и тела; или попадание после

смерти в ад, что тоже у Аввакума равносильно гибели, ибо невозможно при таком раскладе воскрешение в будущем; или безумие, бешенство человека, которые также ведут к гибели. Помимо прямых высказываний, указывающих на причинно-следственную связь нововведений с безумием и смертью, рассмотренных выше, в произведениях протопопа Аввакума встречаются целые эпизоды, красочно иллюстрирующие эту страшную закономерность. Так, например, в «Послании Сибирской братии» есть глава под названием «Того же свидетельства о жертве». В ней Аввакум наглядно демонстрирует, к чему ведет причащение никоновской жертве: «А какъ причастится ихъ жертвы, – толко и житья тому человеку! Умеръ бедной!» (870). Заявленная в начале эпизода мгновенная прямолинейная связь смерти и никоновского причастия получает свое сюжетное разрешение в рассказе о судьбе духовного сына протопопа. Рассказ этот дается дважды в одном эпизоде в двух различных вариантах. Вариант первый: «Здесь у меня учинился сынъ духовной, простая чадь, и после меня *къ никонианину ходилъ* и *причастился*, да и *с ума сошелъ*, и *изумленъ бедной* сталъ, а исправится не может» (870). Вариант второй: «Сына моего духовнаго, Григория, *попенко* застрашил муками и *причастилъ*, и *онъ, бедной*, после причастия *вобесился*, да и *задавили его до смерти беси*» (871). Причина психического и умственного нездоровья в обоих вариантах – причащение. Но результаты, сходные по сути своей, отличаются оттенками. Первый вариант – сумасшествие – более мягкий; второй – бесовство – более жестокий, приводящий к страшной смерти. В целом же оба варианта развития судьбы похожи в одном: причащение по-никоновски ведет к умственному расстройству.

Аввакум описывает и процесс воздействия никоновского причащения на тело и ум человека: «Таково-то-су ихъ причастие-то емко, – что мышьякъ, или сулема, во вся кости и мозги пробежит скоро, до членовъ же и мозговъ и до самыя души лукавой промчит...» (870). Эмоциональные сравнения причастия с «мышьяком», «сулемой» – т. е. ядами – уже во многом говорят о трагическом восприятии Аввакумом данного действа. Наделение этого церковного таинства в исполнении никониан одушевленными свойствами («причастие... пробежит... промчит») подчеркивает страшную силу воздействия этого действа на тело и душу человека. Чтобы картина выглядела еще мрачнее, Аввакум дважды в одном пред-

ложении упоминает «кости», «мозги», по которым «пробежит» причастие. Грубая, неприкрытая физиологичность этого процесса наглядно демонстрирует, как шаг за шагом гибнет человек под влиянием никоновской службы. О странных физиологических воздействиях никониан на человека Аввакум писал неоднократно: «Такъ-то величали братья никонияномъ жиды-те... Какъ ково приберутъ къ рукамъ нашева брата, беднова человека, такъ высосутъ и изъ костей мозгъ, нежели кровь изъ-за кожи» (647); «да такая беда, – ково помажетъ, тотъ и изменится умомъ-темъ. Явно омрачаетъ... омрачился отъ мази-той» (464) и др.

Обращает внимание, что Аввакума явно не смущает в подобных повествованиях гротескная фантасмагория. Наоборот, чем более мрачна нарисованная им фантастическая картина, тем мощнее и восторженнее звучат дальнейшие саркастические слова о грядущей жизни человека, попавшего в руки к никонианам: «отдыхай-петь после въ геенне огненней и въ пламени горящем стони, яко Каинъ, необратной грешникъ!» (870); «Освящайся, християниинъ, во адъ преисподней со всемъ к чорту, и з душею, и с теломъ!» (871).

Таким образом, мотив гибели, появляющийся в повествовании благодаря метафорическим эпитетам, прямым авторским высказываниям, является одним из ярких средств создания трагической экспрессии в произведениях Аввакума. Главная задача, которую, по всей видимости, ставил перед собой Аввакум, – показать трагедию приобщения человека к никоновской обрядности. Гибнут абсолютно все: и сами никониане, добровольно принявшие ересь, и люди, волею или неволею причащенные никонианами. Все они оказываются в представлении Аввакума «слепцами», гибнущими не только физически, но и духовно. Не случайно Аввакум время от времени использует эпитет «необратной» по отношению к грешникам и с уверенностью обещает всем еретикам пребывание в будущем в аду.

Итак, церковная реформа в изображении протопопа Аввакума предстает как истинно трагическое явление в истории не только русской церкви, но и всего Русского государства, грозящее потерей национальной самобытности, праведности Русской земли, всеобщей гибелью. Любые изменения старины оборачиваются гибелью духовной и физической. Обличительный пафос при изображении нововведений тесно переплетается с трагическим.

Часть III

ТРАГИЧЕСКИЕ СИМВОЛЫ ЭПОХИ

Глава 7. «Зима еретическая»

Вся средневековая книжность пронизана стремлением к символическому толкованию событий жизни отдельного индивидуума, исторических фактов, явлений природы. Наиболее полно проблему метафорически-символического языка древнерусской литературы рассмотрела В. П. Адрианова-Перетц[158]. По мнению исследовательницы, «в средневековой русской литературе, как и в русском фольклоре, метафора-символ опирается чаще всего на уподобление человека и его переживаний светилам небесным, стихиям природы, миру животному и растительному. Образ становится... метафорой-символом не сам по себе, а в определенной функции, с теми или иными качествами, которые и обусловливают направление уподобления»[159].

Д. С. Лихачев[160] рассмотрел метафоры и символы с теоретической точки зрения, определил их место в системе стилистических средств древнерусской литературы. Исследователь отмечал, что «весь мир полон символов, и каждое явление имеет двойной смысл», «мир видимый и мир невидимый объединены символическими отношениями, раскрывающимися через писание»[161]. На примерах различных произведений древнерусской книжности Д. С. Лихачев показывает, что средневековый символизм «расшифровывает» мотивы и детали сюжетов, позволяет понять стиль средневековой литературы.

В. М. Кириллин[162] первым исследовал символику чисел в литературе Древней Руси. Проанализировав библейские священные числа, наиболее часто встречающиеся в древнерусской литературе XI–XVI веков, как важный повествовательный элемент, ученый пришел к выводу, что они «отмечали красоту закономерности устроения Божия во времени, пространстве, событиях», «отмечали знание человека» об этом и «его стремление довести данное знание до сведения другого человека», служили необходимыми текстовыми знаками, по которым читатель постигал замысел писателя и «восходил от дольнего к горному»[163].

Среди множества исследований, в которых анализируется творчество протопопа Аввакума, изучению символики посвящено небольшое количество работ. В. В. Виноградов[164] рассмотрел отдельные символы и метафорические ряды в «Житии» Аввакума, в частности группы символов, связанных с об-

разами «волокиты», «корабля», символы войны, повешенных «на виселицу» и др. О своеобразном использовании Аввакумом символов «зимы», «моря», «корабля» в том же памятнике писала В. П. Адрианова-Перетц[165]. Социологию и фразеологию символа «тесный путь» у Аввакума исследовал А. Н. Робинсон[166]. Использование протопопом традиционной символики «плавания» по бурному житейскому морю и обобщающего образа-символа «корабля» анализировали А. Н. Робинсон[167], Д. С. Лихачев[168]. Н. М. Герасимова[169] отмечала, что символы в «Житии» образуют иерархическую систему, отражающую мировоззрение писателя, что символ у Аввакума становится конечной целью, к которой он ведет читателя, – к идеальному образу мира. Основополагающей формулой в памятнике становится, по мнению исследовательницы, формула «Бог-свет», которой противопоставляется символика «тьмы».

Сквозными трагическими символами эпохи, характеризующими наступившее время реформ в произведениях протопопа, являются символы «зимы еретической», огня, беды и плача.

Появлению символа зимы в «Житии» предшествует рассказ Аввакума об исходном моменте церковного «нестроения»: «В постъ великой прислалъ память х Казанъской к Неронову Иванну... В памети Никонъ пишетъ: Годъ и число. По преданию святыхъ апостолъ и святыхъ отецъ, не подобаетъ во церкви метания творити на колену, но в поясъ бы вамъ творити поклоны, еще же и трема персты бы есте крестились» (15).

Никоновские нововведения вызвали резкую отрицательную реакцию Аввакума и других «ревнителей старины», увидевших в реформе наступление «зимы еретической»: «Мы же задумалися, сошедшеся между собою; видимъ, яко зима хощетъ быти» (15). Отождествление времени реформ с зимой – явление отнюдь не случайное в тексте «Жития». Зима как время года, такое же, как весна, лето, осень, не интересует Аввакума. Это не нейтральный указатель, когда происходило то или иное событие, а явный литературный символ, имеющий весьма важное идейное наполнение. Нововведения Никона видятся Аввакуму в трагическом свете и ассоциируются в его сознании с умиранием истинной веры.

На трагический характер символа зимы указывает болезненное состояние людей. Аввакум фиксирует в «Житии» физиологическую реакцию «ревнителей старины» на памятку Никона: «сердце озябло и ноги задрожали» (15), – свидетельствующую о страхе, обуявшем их. Страх и болезненное состояние заставля-

ют духовного отца протопопа уединиться в Чудовом монастыре и молиться «седмицу». «И тамъ ему от образа гласъ бысть во время молитвы: время приспе страдания, подобаетъ вамъ неослабно страдати!» (15), о чем Неронов и возвестил братии. Дважды Аввакум повторяет в этой фразе слово «страдание» и усиливает его эпитетом «неослабно». Сделано это, на наш взгляд, намеренно – с целью нагнетания трагического пафоса. Цепочка знаковых слов выстраивается довольно-таки интересная: церковные перемены – «зима» – болезнь – страдания. Исходя из этого, становится понятно семантическое наполнение термина «зима»: это и сами церковные нововведения, и болезни и страдания людей, ими вызванные, что доказывает явное трагическое звучание символа «зима» в данном эпизоде.

К этому же символу Аввакум прибегает, чтобы охарактеризовать увиденное им в Русской земле по возвращении из Сибирской ссылки: «зима еретическая на дворе» (43). Здесь символ приобретает дополнительную семантическую характеристику – «еретическая», которая поддерживается на протяжении всей беседы протопопа с женой: «зима еретическая... блудню еретическую... ересь никонияискую» (43). Характеристика эта весьма значимая для Аввакума. На протяжении всей жизни Аввакум трактует церковные нововведения как искажение веры и законов церкви, т. е. ересь. Это отчетливо видно почти во всех произведениях Аввакума. В «Житии»: «укоряю ересь Никонову» (20), «обличение на отступническую блудню» (61), «не блуди еретикъ» (66). В «Послании братии на всемъ лице земномъ»: «нововводныхъ ересей... многия злыя ереси» (796). В «Челобитной (второй) царю Алексею Михайловичу»: «содомская сия скверна» (751). В «Челобитной (пятой) царю Алексею Михайловичу»: «Что есть ересь наша» (757), «ереси погибельныя» (759). На трагическое восприятие увиденного указывает печаль главного героя «Жития»: «опечаляся... печална... опечалился... печалную слепоту» (42–43).

В «Книге Бесед» Аввакум также использует этот символ для определения трагической сути времени: «яра ныне зима» (350). Жестокость времени подчеркивается через синтаксическую антитезу: «Ныне намъ отъ никониянъ огнь и дрова, земля и топоръ, и ножъ и виселица: тамо ангельския песни и славословие, хвала, и радость, и честь, и вечное возрадование. Яра ныне зима, но сладокъ рай» (350). Понятие «зима» здесь напрямую означает жестокую, мучительную гибель противников никоновских реформ.

В «Письме семье Аввакума» (XXXVIII) фраза «А нынешнюю зиму потерпите толко маленко» (922) завершает рассуждения протопопа о необходимости терпеть страдания.

Таким образом, не только исходный момент церковного «нестроения», но и реформированная действительность получает в творчестве Аввакума символическую трагическую характеристику – «зима еретическая». Символ имеет широкое наполнение: это и сами реформы, и страдания несогласных с ними, и мученическая гибель сторонников старого благочестия, и пытки и издевательства («отъята рука») над противниками никоновских нововведений.

Символ зимы, отражающий отношение Аввакума к реформам Никона, появился не случайно в его произведениях. Это не только дань традиции: во многих памятниках древнерусской литературы зима используется как символ бедствий государственного масштаба, символ «безбожия» или ереси[170]. Само зимнее время[171] года в изображении протопопа является символом трагического в жизни людей. На это указывают несколько фактов.

Прежде всего, именно зимой Аввакум испытывал страшную нужду. Мотив голода – один из главных трагических мотивов в рассказе о Сибирской ссылке. Выражается он через повтор слов и синонимичных выражений и тесно переплетается с мотивом смерти: «Стало *нечева есть*; люди учали *з голоду мереть*... люди *голодные*» (26); «Все люди *з голоду поморилъ*» (27); «оне намъ *от смерти голодной* тайно давали отраду» (27); «идти не поспеемъ *голодные* и томные люди» (31); «а намъ то *голоднымъ* надобе» (34); «на озере Ирьгене – *гладны* гораздо... *от глада исчезаемъ*» (230) и др. Голод испытывали не только Аввакум и его семья, но и все люди, находившиеся под началом Пашкова. Воевода Пашков представлялся протопопу главным виновником голода: «Все люди з голоду поморилъ, никуды не отпускалъ промышлять» (27); «никуды на промыслъ не ходи; и верьбы бедной в кашу ущипать збродитъ – и за то палкою по лбу: не ходи, мужикъ, умри на работе! Шестьсотъ человекъ было, всехъ такъ то перестронлъ» (182). На Нерчи-реке Аввакуму и другим пришлось испытать такой страшный голод, что он спустя годы уделил этому эпизоду особое внимание в своем «Житии».

Стремясь усилить трагическое звучание мотива голода в этом эпизоде («Все люди з голоду поморилъ»), Аввакум вводит дополнительные трагические средства изображения. Так, например, он рассказывает о поведении людей «не по

чину»: «и что волкъ не доестъ, мы то доедимъ» (27); «Кобыла жеребенка родить... не по чину жеребенъка тово вытащили из нея: лишо голову появилъ, а оне и выдернули» (27). Использует оценочный эпитет «скверный» для характеристики того, чем питались в голодную зиму люди: «а иное и *кобылятины* Богъ дастъ, и *кости* находили от *волковъ пораженныхъ зверей*... озяблыхъ ели волъковъ и лисицъ... всякую *скверну*... голодные втай и жеребенка и *место скверное кобылье* съедятъ... да и почали *кровь скверную* есть» (27). Рассказывая о недостойном поведении людей, Аввакум не отделяет и себя от них: «И самъ я, грешной, волею и неволею причастенъ кобыльимъ и мертвечьимъ звериньмъ и птичьимъ мясамъ» (27). Недостойное поведение людей, вынужденных питаться непотребным, Аввакум во многом объясняет тем, что не было никакой другой пищи, кроме травы: «и мы годъ-другой тянулися... с травою перебиваючися... по степямъ скитающеся и по полямъ, траву и корение копали, а мы – с ними же; а зимою – сосну... травою и корениемъ перебивающеся» (27). Метафоры «тянулися – перебиваючися – скитающеся,– перебивающеся» подчеркивают трагизм мотива голода.

Все средства создания трагической экспрессии в данном эпизоде объединяются эмоциональным высказыванием, прямо отражающим представления Аввакума о трагизме описываемого периода жизни: «Охъ времени тому!» (27). В прямой авторской оценке есть указание на время. Из своего настоящего протопоп характеризует прошедшее и подводит итог: трагичное было время и для него, и для других людей.

Другой важный мотив в повествовании о зимах в сибирской ссылке – трагический мотив холода: «И сиделъ... *в студеной башне*; тамъ *зима* в те поры живетъ» (24); «*замерзъ* было тутъ... руки и ноги *ознобилъ*» (25); «Сверху дождь и *снегъ*» (24); «*озяблыхъ* ели волъковъ» (27); «тамъ *снегу* не живетъ, *морозы* велики живутъ и *льды* толъсты *намерзаютъ*» (46).

Ярче всего трагическая экспрессия мотива холода видна в эпизоде о хождении Аввакума на Шакшу-озеро. Эпизод выстраивается на экспрессивных повторах слов «замерзли-озябли» и «все-весь»: «<u>морозы</u> велики... <u>озябше</u>... *все* <u>замерзло</u>: и безлуки на ногахъ <u>замерзли</u>, шубенко тонко, и животъ <u>озябъ</u> *весь*... прекреститися не смогу, *весь* <u>замерзъ</u>... ноги <u>обмерзли</u>... колени <u>озябли</u>: не могу владеть» (232–233).

Чтобы подчеркнуть трагичность ситуации, в которой оказался главный герой «Жития», Аввакум вводит дополнительное

средство – мотив физической слабости, обуявшей главного героя вследствие дикого мороза: «*изнемогъ*, таща по земле рыбу, понеже снегу тамъ не бываетъ, токмо морозы велики... *выбился из силы*... ноги *не служатъ*... тащить *не могу*... ноги *задрожать*, да и *паду*... ницъ лицемъ... и паки *паду*... прекреститнся *не смогу*... *нетъ силки*... тащился с версту, да и *повалился*: толко *не смогу*... *не смогу* подымать... на коленехъ и на рукахъ *ползъ*... *не могу* владеть, опять *легъ*... на гузне по маленьку *ползу*, – кое-какъ и *доползъ* до своея конуры; у дверей *лежу*, промолвить *не могу*, а отворить дверей *не могу* же» (232–233). Этот мотив не является самостоятельным в данном случае, но служит доказательством трагичности мотива холода в эпизоде о Шакше.

С этой же целью употребляется и мотив смерти, охватывающий все живое: «Аввакумъ... яко искра огня, *угасаетъ* и яко неплодное древо *посекаемо* бываетъ, – толко *смертъ* пришла... яко червь, *исчезаю*... протопопица втащила меня бытто *мертвова*» (233–234).

Представление Аввакума о зиме как трагическом времени года в жизни людей поддерживается рядом других мотивов. Мотив мокроты: «Сверху дождь и снегъ... льетъ вода по брюху и по спине» (24); «а зимовье каплетъ» (33). Мотив отсутствия одежды и вообще наготы: «сиделъ... в студеной башне... без платья» (24); «все с техъ местъ перегнило, – наги стали» (26); «наги и боси» (27); «А я лежу под берестомъ нагъ на печи; а протопопица в печи; а дети кое-где... одежды не стало» (33). Мотив нужды, описывающий положение всех членов семьи протопопа: «Было в Даурской земле нужды великие» (28); «нужде нашей помогая» (32). Эти мотивы менее выраженные, чем мотивы голода и холода, но они являются дополнительными средствами создания неблагополучной, трагической картины жизни Аввакума и его семьи во время сибирской ссылки.

Мотивы голода, холода, нужды и прочие звучат и в других произведениях Аввакума. Так, например, в «Челобитной (первой) царю Алексею Михайловичу» Аввакум упоминает о голоде и холоде: «тритцеть и седмь недель *морозилъ на морозе*, чрез день дая пищу» (726); «У меня же, грешника, в той *нужде умерли* два сына, – не могли претерпеть тоя *гладныя нужды*» (727); «Первое с челедию своею *гладен*, потомъ *без обуви и без одежды*, яко во иное время берестами вместо одеяния одевался... в пустых Даурских местех *мерзли* все *на морозе*» (727). То же в «Письме семье Аввакума» (XXXVIII): «*Нагъ* оттоле и доныне, –

уже *три года* будеть» (921). И в другом «Письме семье Аввакума» (XXXVI): «Да и рубахи надобно: часто *нагъ хожу*. Да и *башмачковъ нетъ*, какие бы нибудь... Да и *денженецъ нетъ*» (915).

Еще один мотив, иллюстрирующий трагическое восприятие Аввакумом зимнего периода, – это мотив трудности пути. Отчетливо виден этот мотив в эпизоде возвращения протопопа с Нерчи-реки на Русь. Описывая трудность передвижения по льду, Аввакум добивается трагической экспрессии путем сопряжения слов «брести» и «повалиться». Тяжело идти по льду и Аввакуму, и его жене, и мужику – всем: «самъ и протопопица брели пеши... Протопопица... бредеть-бредеть, да и повалится... бредучи, повалилась... человекъ на нея набрелъ, тутъ же и повалилъся» (31), «еще побредемъ» (32).

Средством создания трагической экспрессии является в данном эпизоде и указание на время пути по льду: «Пять недель по лду голому ехали на нартахъ» (31). Точный темпоральный указатель здесь является не столько признаком фактографическим (какое количество времени длился путь), сколько выполняет экспрессивную функцию. Временной фактор – индивидуально аввакумовское средство создания впечатления непреходящего трагизма жизни. Точные цифры появляются в повествовании каждый раз, когда Аввакум рассказывает об особо тягостных, трагических моментах своей жизни: «Десеть летъ онъ меня мучилъ» (38); «Три годы ехалъ из Дауръ; а туды волокся пять летъ» (43); «Держали меня у Николы... семнадцеть недель» (52); «жилъ скованъ зиму всю» (25) и т. д. Надо заметить, правда, что цифровой мотив не является самостоятельным в творчестве Аввакума в целом и в данном случае в частности. Он входит в тему долготы мучений протопопа. Здесь же выполняет служебную функцию – усиливает трагическое звучание мотива трудности пути.

Упоминания о смерти в данном эпизоде также доказывают трагичность мотива трудности пути по льду: «*брели* пеши, *убивающеся* о ледъ... "что ты, батко, меня, *задавилъ*?.." *до самыя смерти*» (31–32).

Все перечисленные выше мотивы не являются сквозными в творчестве протопопа Аввакума. Они встречаются только в текстах, повествующих о мытарствах протопопа, в основном – в «Житии» в разных редакциях. Но они играют важную роль: благодаря этим мотивам становится понятным, что зима в представлении Аввакума действительно является трагическим временем года. И существование людей в зимний пери-

од времени, и церковные перемены видятся Аввакуму в трагическом свете и связываются с болезнями, страданиями, смертями. Появление символа зимы для характеристики церковных нововведений, таким образом, обусловлено не только традицией, но и особенностями личного опыта протопопа. Поэтому здесь мы, очевидно, можем говорить о новаторстве Аввакума как писателя.

Глава 8. Символ огня

Еще одна яркая трагическая характеристика времени в произведениях Аввакума – «огнепальность»: «въ нынешнее настоящее, огнепальное, время» (421, 831). Символ огня имеет у Аввакума глубокую семантическую наполненность. Прежде всего, символ огня относится к теме мучений. По всей Руси горят костры, на которых никониане сжигают старообрядцев, не желающих соединиться с ними в вере: «Ныне намъ отъ никониянъ огнь и дрова» (350); «в огонь посадятъ и кости пережгутъ» (570); «А нынешние жиды, в огонь сажая правоверныхъ християнъ...» (444) и др.

Огонь как вид казни «преломляется в сознании автора "Жития" в образ адской кухни»[172]. Никониане предстают под пером Аввакума искусными кулинарами – специалистами по приготовлению блюд из староверов: «Хорошъ былъ и Афонасьюшко... что отступники на Москве в огне испекли, и яко хлебъ сладокъ принесеся святей Троице» (57); «И прочихъ нашихъ на Москве жарили, да пекли» (65); «печеныя-те отъ веры» (442). Иногда огненной казни предшествуют приготовления: «Да кормятъ, кормятъ, да въ лобъ палкою, да и на огонь жарить!» (930). Своим стремлением приготовить жаркое из людей никониане напоминают Аввакуму древних: «Да и при Манасии жерцы-те также шурмовали; да какъ самово выдалъ Богъ перьсамъ, такъ и... хвосты-те... прижали. А Манасию таторовя в конобъ всадили, самово изжарить хотели, какъ онъ жарилъ во Израили глаголющихъ истинну и правду» (468). Особо искушенные в жаренье людей ставили эксперименты: «в огонь сажая правоверныхъ християнъ... говорятъ: аще-де праведенъ и святъ, и онъ-де не згоритъ! А кой и не згоритъ, и оне, иссекши бердышами, и паки дровъ насеченныхъ накладутъ, да в пеплъ правоверныхъ жгутъ» (444).

Не только казни, но и пытки огнем уподобляются Аввакумом образу кухни. Описывая в «Житии» свой конфликт с Паш-

ковым, протопоп вводит образ «стряпанья» для характеристики пыточных у воеводы: «Во единъ от дней учредилъ застенокъ, и огнь роскдалъ, хочетъ меня пытать. Я ко исходу душевному и молитвы проговорилъ; ведаю ево *стряпанье*, после огня тово мало у него живутъ» (37).

Случаи «жаренья» людей на кострах не единичны, это обычная практика. Аввакум замечает в своих произведениях, что это постоянное занятие никониан: «И оттоле двадесяте три лета и полъ-лета и месяцъ по се время *безпрестани жгутъ*... исповедниковъ Христовыхъ» (567); «И оттоле и до сего времени *непрестанно жгутъ и палятъ* исповедниковъ Христовыхъ» (846). Подчеркивая широкий размах трагедии, Аввакум вводит цифровой мотив, указывает точное количество сожженных: «В Казани никонияня тридесять человекъ сожгли, в Сибире столко же, въ Володимере шестеро, в Боровске четыренадесять человекъ» (568). Иногда, назвав одного-двух сожженных по имени, далее говорит, что невозможно сосчитать количество погибших на кострах: «Исаию сожгли, и после Авраамия сожгли, и иныхъ поборниковъ церковныхъ многое множество погублено, ихъ же число Богъ изочтетъ» (65).

Изобилие огненных казней старообрядцев Аввакум объясняет желанием никониан «огнемъ да кнутомъ, да висилицею» «веру утвердить» (65). Действия никониан оказываются прямо противоположными тому, чему учил Христос, их методы сближаются протопопом с методами «неверных»: «Которые то апостоли научили такъ? – не знаю. Мой Христосъ не приказалъ нашимъ апостоломъ такъ учить, еже бы огнемъ да кнутомъ, да висилицею в веру приводить... волею зоветь Христосъ, а не приказалъ апостоломъ непокаряющихся огнемъ жечь... Татаръский богъ Магметъ написалъ во своихъ книгахъ сице...» (65). Никониане, заключает Аввакум, «приводя в веру, губять и смерти предають» (65).

Таким образом, огонь как вид казни и пыток является одним из средств приобщения к никоновской вере и главным методом расправы с непокорными. В этом контексте характеристика времени как «огнепального» получает вполне реальный смысл: современная Аввакуму эпоха – это время огненных пыток и казней, а огонь – символ земных страданий и мучений староверов.

Вторая разновидность огня у Аввакума – адский огонь. Он сопровождается в текстах яркими трагическими эпитетами – «лют», «ядовит», «горек» – и вызывает у автора неизменное

чувство страха: «Боюся, братие, онаго огня и зело трепещеть ми душа, яко горекъ есть...» (549); «огня геенскаго убойтеся: лютъ зело и ядовитъ будеть» (550); «Ядовитъ бо сей огнь» (573) и др. Данные определения восходят в своей основе к общему представлению протопопа Аввакума об аде: «Люто есть место и зело страшно, ужасаеть ми ся умъ и трепещеть ми душа...» (560); «В тартаре огнь и студень лютая будеть... в тартаре студень лютая и нестерпимая, тамо же будеть и огнь негасимый» (665).

Адский огонь в изображении Аввакума ненасытен. И дьявол постоянно поставляет ему «снедь»: «диаволъ... сводить в преглубокий тартаръ и огню негасимому снедь устрояеть» (291). Теперь уже никониане выступают в роли еды. Злейшие муки и страдания, скорби и болезни обретут они в аду: «*Горе* нечестивымъ и грешнымъ будеть тогда; разведени будуть по *мукамъ вечнымъ*... И вси *муки* невещественни: извнутрь человека раждатися будеть *болезнь*, сице – разумий: якоже ныне кто *стражеть огневою* въ *немощи*, весь *горитъ*, а отъ *болезни* не можеть уйти; а тамо будеть и сугубейше: и внутрь, и вне человека будеть *скорьбь. Охъ... злейша мука*» (664–665); «во адова жилища... Тамо человекъ *обожень* бывъ, *уязвлень* же *ранами*» (636). Но их муки, в отличие от мучений староверов, сжигаемых на кострах, будут вечными, поскольку земной огонь имеет свои временные пределы: «А во огне-томъ здесь неболшее время потерпеть, – аки окомъ мгнуть, так душа и выступить!» (571), адский же огонь «негасим» и «вечен»: «неугасаемъ есть» (549); «жгомъ негасимымъ огнемъ» (560); «во огнь вечный» (570). В целом адский огонь выступает в текстах протопопа Аввакума как оборотная сторона земного огня, он создан на мучения мучителям и является средством возмездия за жестокость на земле.

Помимо этого, в произведениях протопопа Аввакума есть еще один образ – образ небесного огня, обновляющего и очищающего человека от грехов. Толкуя 102 псалом, Аввакум уподобляет душу грешника состарившемуся орлу. «Обветшавший» орел «взимается к небесному огню... обгорить вся ветхость на немъ; онъ же... бываеть юнъ вместо ветха» (429). Точно так и обветшавшая от грехов душа человека, слезами и покаянием пред Богом, обретет юность: «Ну, душе, – призывает Аввакум, – сотвори и ты такъ. Аще обветшала грехми, да обновится, яко орлу, юность твоя; такъ же прибегни ко огню небесному, попаляющему терние нашихъ греховъ... Да обновится, яко юность твоя» (429).

Небесный огонь выполняет двойственную функцию в произведениях Аввакума. Он способен не только обновить, но и уничтожить. Именно уничтожающая способность небесного огня оказывается для трагика Аввакума наиболее интересной. Она видится Аввакуму как средство возмездия никонианам за все их неправедное житие. В этом контексте небесный огонь оказывается равносилен огню адскому. Огонь, имеющий божественное происхождение, наделяется сходными с адским огнем характеристиками. Богу, как и дьяволу, у Аввакума присуща огненная природа: «сидитъ Онъ (Христос. – *О. Т.*) на огнезрачном престоле...» (846) [ср.: «диаволъ на насъ огнено дышетъ» (922)]. В день Страшного суда, которого протопоп боится не меньше ада [упоминания об этом дне почти всегда сопровождаются в текстах Аввакума мотивом страха: «Страшно бо некое чаяние суда...» (863); «жарко будетъ в день лютъ отъ Господа» (442); «Страшно бо судище» (570) и др.], Бог отправляет грешников на муки на съеденье «негасимому» огню: «В техъ удоляхъ исполнитъ Христосъ огня негасимаго на мучение грешникомъ» (437); «Богъ нашъ огнь поядаяй есть» (429); «огня ревность поясти хощетъ сопротивная» (869); «по судномъ дни отъ Христа Бога нашего тебе же мука огненная и жупелная...» (442). Но если дьявол стремится всех людей «живыхъ поглотити», то Божий суд справедлив. В «востанный» день «река огненная потечетъ, огнь искусный коегождо дела искуситъ» (573). Искушению подвергнутся не только люди по делам своим, но и все мироздание: «Сей же огнь искуситъ небо, и землю, и всю тварь, солнце, и луну, и звезды...» (573). Весь мир будет обновлен: «будутъ небо ново и земля нова, бела, яко хартия, и моря не будетъ к тому» (573). Тогда праведники спасутся, плоть их обретет легкость, а душа вознесется, как птица[73]: «тогда бо плоть святыхъ легка будетъ, яко восперенна; носитися по воздуху начнетъ, яко птичья» (573). Сходным образом Аввакум описывает воспарение душ сжигаемых староверов: «души-те... не... бываетъ тяжка, но яко восперенна... летаетъ, равно яко птичька... попархиваетъ... душа взимается со ангелы выспрь» (571). Никониане же в том искусительном огне почернеют от грехов своих: «каковъ почернелъ в огне томъ, – грехи-те въ немъ и о немъ горятъ, – таковъ ужъ и сталъ темнообразенъ» (573) – и, в отличие от староверов, будут «валяться» на земле: «валяется на земли... Пропалъ, погибъ... А никонияня валяются на земли, и валяются яко огорелыя главни» (573–574).

Способность летать, таким образом, означает у Аввакума спасение, а валяние на земле – погибель души.

Двойственная функция небесного огня как обновляющей и уничтожающей силы восходит, очевидно, к вычитанному Аввакумом в Шестодневе представлению о двух естествах солнца, с которым схож небесный огонь: «Иванъ экзархъ пишетъ в Шестодневе… имать солнце в себе два естества – *жгущее* и *светящее*; и въ последний день разделитъ Богъ: едино, *светящее*, *обновитъ* и паки седмицею *светлейши* устроитъ, и на небе положитъ *светити* праведнымъ; *жгущее же естество отъиметъ*, и усугубитъ *лютость*, и послетъ под землю во *адовы темницы на мучение* грешнымъ» (549). Обновляющий небесный огонь, таким образом, оказывается у Аввакума спасительным светом, уничтожающий, жгущий небесный огонь смыкается по своим характеристикам с огнем адским. Он также «лют», также отсылает людей «во тьму кромешную» на мучение.

К образу огня, «горения» прибегает Аввакум и для характеристики должного служения Богу. В письмах и посланиях Аввакум призывает сторонников старой веры «гореть» душою к Богу: «помыслы злыя отринь и единому Богу гори душею» (918); «аще плотски и соединяетеся съ никонияны, но внутрь горениемъ горятъ о истинне Христове…» (829–830). Чрезмерное усердие в служении Богу отдельных личностей и умиляет, и ужасает протопопа: «Антонушку миленкому миръ и благословение… Я и ныне, поминая службу ево ко Христу, ужасаюся. Огнь такой горит, бывало зелной, а оне с матерью плаваютъ тутже…» (944). Очевидно, поэтому Аввакум вынужден напоминать братии, что горение ко Христу должно быть «кротко и приветно», а не «терпько»: «О Христовомъ деле говори кротко и приветно, да же слово твое будетъ сладко, а не терпько. Аще и разгорится духъ огнемъ божественнымъ: слово къ человеку говори, а умомъ ярость износи на диявола» (773).

Еще одно значение огня – это греховность. В начале «Жития» Аввакум помещает эпизод о блуднице, пришедшей к нему на исповедь. Красота девицы, которая была «многими грехми обремененна» (9), тронула сердце молодого попа. И он с ужасом почувствовал, что «самъ разболелъся, внутрь жгомъ огнемъ блуднымъ… злое разжение…» (9). Огонь здесь является символом греха. Далее Аввакум описал способ борьбы с «огнемъ блуднымъ»: «зажегъ три свещи… и возложилъ руку правую на пламя, и держалъ, дондеже во мне угасло злое разжение» (9). Здесь уже огонь выступает как средство очищения от

греха. Таким образом, и в этом эпизоде символ огня оказывается амбивалентным[174].

Итак, семантика огня у Аввакума многозначна. Во-первых, огонь служит символом мучений: реальных на земле – для староверов, сакральных в аду – для никониан и прочих грешников. Во-вторых, огонь является одновременно и обновляющей силой для праведников, и жгущей, уничтожающей силой для тех, чей «богъ – чрево и кончина ихъ – погибель, а не спасение» (905). В-третьих, огонь оказывается символом греха и в то же время средством очищения от него. В-четвертых, душевное «горение» ко Христу – это признак правильного, должного служения Богу. В целом символ огня носит у Аввакума противоречивый характер. При этом Аввакум достаточно четко разделяет функции огненной стихии. Каждому свое: праведникам – свет и обновление, грешникам – тьма и лютый, негасимый огонь.

Огромная значимость для Аввакума образа огня в различных его проявлениях отразилась и в характеристике эпохи как «огнепальной». Время «огнепально» не только потому, что повсюду на Руси горят костры, на которых никониане жгут староверов, но и потому, что истинные верующие свое спасение в будущем «содевают» «горением» в настоящем ко Христу, и потому, что в день Страшного суда Бог всех и вся «переполощеть негасимымъ огнемъ» (663). Огненному испытанию во второе пришествие Христа будут подвержены все люди и вообще все мироздание. Поэтому не только «нынешнее» время «огнепальное», но и далекое мистическое будущее у Аввакума ознаменовано символом огня.

Глава 9. Символика плача

Важным трагическим символом в произведениях Аввакума является плач. Традиционно обилие слез в древнерусской житийной литературе характеризовало мир святых. Способность плакать, по мысли В. В. Виноградова[175], органично входила в образ истинного христианина. Аввакум отчасти продолжает эту традицию, отчасти модернизирует ее. В рамках данной традиции в произведениях Аввакума появляется образ праведника, питающегося слезами: «Тако и *праведникъ*: старое брашно, Адамово сластолюбие, отревасть оть себя и *питается слезами* и постомъ» (440); «*пророкъ… питаяся слезами* день и нощь» (448). Однако «питание слезами» не является приви-

легией одних праведников у Аввакума. Точно так же подобает себя вести и всем людям, живущим на земле: «Сице и намъ подобаетъ молитися и также *слезами питатися*, понеже и Христосъ плакався Иеросалима, также и надъ Лазаремъ, *научая* насъ *слезными струями* измыватися и *питатися*» (448).

Способностью плакать наделены практически все персонажи в произведениях протопопа, за исключением никониан. Плачет блудница, пришедшая к протопопу на исповедь: «девица... плакавшеся...» (9). Плачет исповедавший ее Аввакум, обнаруживший в себе «злое разжение»: «плакався... рыдаше горце...» (9). Плачут казаки, глядя на протопопа, попавшего в немилость к Пашкову: «а иные глядя плачютъ на меня, жалеютъ по мне» (22); плачут «Терентьюшко с товарыщи», глядя на протопопа на его возвратном пути из Даур: «плачютъ, миленькие, глядя на насъ» (41). Плачет Пашков, стрелявший в своего сына: «Пашковъ... задумався, и плакать сталъ» (36). Рыдает дочь протопопа Аграфена, потерявшая дар речи, рыдает Анастасия Марковна, глядя на нее: «дочь с матерью — обе плачютъ... робенокъ рыдаетъ... мать, на нея глядя, плачетъ...» (47–48). Рыдают маленькие дети Аввакума, разбивающие ноги до крови во время сибирских мытарств: «иногда младенцы мои о острое камение ноги свои до крови розбиваху, и сердце мое зле уязвляху, рыдающе горкими слезами» (727). Рыдают домочадцы, опасающиеся за судьбу заболевших, призывающие на помощь протопопа: «зовутъ меня со многими слезами» (12) — о домашних начальника Евфимия Стефановича; «Нестуны, ко мне приходя, плачютъ... прислала... со слезами... и все плачютъ...» (33) — о домашних Пашкова и др. Плачет Аввакум, наблюдающий мучения детей своих духовных: «Я, заплакавъ, благословилъ ево горюна» (51) — о дьяконе Козьме; «я лишо, в окошко глядя, поплакалъ на него» (53) — о князе Иване Воротынском и др. Плачет весь народ, присутствовавший на казни Лазаря, дьякона Федора и Епифания: «Народу же всему ту стоящу, плачющуся...» (714). Плачет Лазарь во время второй казни: «со слезами горько вопиюще» (714). Плачет и палач: «Мучитель... плачась, а злое творя непрестано» (714). Плачет Аввакум, не удостоившийся резания языка: «нача плакати и вопити, что отлученъ отъ братии» (713). Галерея плачущих настолько велика, что создается впечатление, будто вся Русская земля исполнена плача. И это действительно так: «во всякомъ граде... Всюду слезы, и рыдание, и стопание велие» (733). Причина повсеместного и вселюдного рыдания — «поганое» нико-

нианство: «а Никонова неопасивая дерзость и безчеловечие къ Божиимъ рабомъ всю Русскую землю... слезъ и рыдания исполнь» (733).

Плач выполняет у Аввакума различные функции. Наиболее ярко символика плача представлена в эпизодах о бесноватых в «Житии». Плачут домашние, беспокоящиеся за своих близких, одержимых бесом, и за себя: «Таже в нощь ту прибежали от него и зовуть меня со многими слезами» (12); «Пестуны, ко мне приходя, плачють» (33); «прислала на утро сына среднева Ивана ко мне, – со слезами просить прощения матери своей» (33); «и все плачють и клаияются» (33); «и всехъ домашнихъ человекъ с тритцеть... рыдають и плачють» (68); «На всехъ домашнихъ нападе ужасъ... плачють» (73–74). Слезы здесь отражают испуг, ужас, страх домашних, видящих высокую степень бесовства близких им людей.

Слезы являются у Аввакума и средством вымолить прощение-исцеление для бесноватого у Бога: «начахъ молитися Христу и Богородице со слезами» (68); «И, плачючи, послалъ во церковь по Потребникъ и по святую воду... Той же Симеонъ, плакавъ по друге своемъ, сходилъ во церковь... потомъ ударилъся о лавку, рыдавъ, на многъ часъ» (69); «И я, плакавъся пред Владыкою, опять постомъ стягну» (72); «Я по немъ пред Владыкою плакалъ всегда» (75) и др.

Слезы являются и знаками осознания персонажами своей греховности и необходимости принятия наказания: «начахъ молитися Христу и Богородице со слезами, глаголя: "Владычице моя, Пресвятая Богородице! покажи, за которое мое согрешение таковое ми бысть наказание"» (68–69); «жену свою сыскалъ и пред нею сталъ прощатца со слезами, а сам ей... говорю: "согрешилъ, Настасья Марковна"» (74). Слезы проливают и домашние, которых Аввакум заставляет исполнить свою волю – избить его во имя искупления вины: «жена и дети все, плачючи, стегали... И оне, нехотя, бьють и плачють» (74). Но слезы могут выступать у Аввакума и как жажда греха. Так, в эпизоде об Анне плач отражает грешное, с точки зрения протопопа, желание уйти от Аввакума и выйти замуж: «захотела от меня отъити... и плакать стала всегда» (74).

Плач сопровождает и покаяние согрешивших: «плакала и рыдала, кающеся, безстыдно порицая себя» (79). Покаяние со слезами рассматривается Аввакумом как единственное доступное человеку средство очищения от грехов: «Друг мой миленкой Еленушька! Поплач-ко ты хорошенко пред Богородицею-

светомъ, такъ она скоренко очистит тебя» (859). Так поступали почти все согрешившие библейские персонажи, на которых ориентирован в своем жизнестроении и творчестве Аввакум: «Напоследокъ же Лотъ... слезами поливалъ, каяся своего греха, и Богъ-де его простилъ» (266); «Видите, людие, чюдитеся безобразству нашему, плачьте и рыдайте вси погубишеи въ себе красоту и доброту, яко древле Иеремия плакавше Иерусалима» (244–245); «Давыдъ же... плакався о гресе томъ непрестанно и до смерти своей» (474) и др. Что уж говорить о людях, погубивших, по мысли протопопа, в себе «Господню красоту и доброту» (245): «Бей главу свою о землю предъ Богомъ и плачи со слезами... Плачи же непрестанно, день и нощь, и проливай слезы предъ Господомъ Исусъ Христомъ, прося всему миру спасения» (799); «воды изъ сердца добывай, елико мочно, и поливай на нозе Исусове, прося всему миру спасения» (774). Так полагается поступать и всем приобщившимся к никоновской ереси: «А иже не ведениемъ впалъ въ сию... никонианскую ересь... таковый да кается предъ Богомъ, плачася» (819); «А аще кто перекрестится трема персты... таковый, плачася, кается предъ Богомъ и верными человека греха своего ради. И аще кто причастится неволею никониянския жертвы: таковый... плачется предъ верными греха своего ради. А аще кто въ мучении отвержется православныя веры... таковый... плачется предъ Богомъ и человеки» (826).

Слезы, таким образом, являются у Аввакума не только средством искупления вины, очищения от грехов, но и средством спасения себя и мира в целом. Именно слезы и покаяние знаменуют в представлении протопопа второе крещение грешников: «второе крещение грешнику – слезы и покаяние» (429).

Помимо этого, плач отражает и проявление радости по исцелении бесноватого, и восхищение делами Бога: «Азъ же, на него глядя, поплакалъ и возрадовался о величии Божии, понеже о всех насъ печется и промышляетъ Господь, – и ево исцелилъ, а меня возвеселилъ!» (75).

Обилие слез в произведениях Аввакума, в частности в «Житии», связано с представлением протопопа о том, что плач является важной составляющей жизни человека. Человек приходит в этот мир для слез: «Всякъ бо родится на плачъ» (483). Вся земная жизнь человека видится Аввакуму как «плачевное житие»: «Дние наши не радости, но плача суть... прознаменуя плачевное сие житие: яко дние плача суть, а не праздника несть» (918). Эпитет «плачевное» и антитеза «плач – праздник»,

характеризующие представление протопопа о земной жизни человека, получают свое развитие в образе младенца, плачущего при появлении на свет. Плач новорожденного трактуется Аввакумом как осознание им плачевности жития своего земного, исполненного болезней и скорби: «младенецъ, рождьшеся отъ матерни утробы... заплачетъ, изъ утробы изшедъ, являя плачевное житие, понеже многоболезненно и скорбно... исполнено мятежа и всякихъ хлопотъ» (484); «егда ты родилася, не взыграла, но заплакала, отъ утробы изшедъ матерни. И всяко младенецъ тако творитъ, прознаменуя плачевное сие житие» (918).

Аввакум четко разграничивает в своих произведениях понятия слез и воплей. Характеризуя поведение бесноватых, Аввакум часто указывает на то, что они «вопят» или «кричат» «неизреченно», «неудобно». Точно так же ведут себя и грешники на поминках: «бабы по мертвыхъ кричатъ да вопятъ» (507). Крикливым воплям бешеных и вообще грешников Аввакум противопоставляет свои плачи-мольбы о бесноватых и плакание благоразумных о мертвых: «Благоразумнии же о мертвыхъ во умилении изливаютъ слезы, безъ крику и безъ вопля прося имъ у Владыки прощения» (507). «Умиренное» плакание и крикливые вопли имеют разные источники происхождения. «Умиренное» плакание земных праведников восходит к плаканию библейских персонажей: «Плака Магдалыни Мария, плачющуся о умершемъ Исусе: плачю... Слезы проливала, а не кричала, ни вопила... Еще же и самъ Исусъ в Вифании прослезися надъ Лазаремъ... и мы отъ небесе просимъ умершимъ милости со умиреннымъ плаканиемъ...» (508). Вопли женщин на поминках и вопли бесноватых напоминают Аввакуму вопли «неверных» — язычников и иноземцев: «яко невернии иноземцы...» (507); «не безчиннымъ воплемъ и кличемъ по язычески, якоже неверни творятъ...» (508). Плакание и вопли оборачиваются разными последствиями для их исполнителей. Вопли «не полезны» ни мертвым, ни живым, поскольку оборачиваются еще большим горем: «Горе тако творящимъ и мертвымъ, беднымъ, не полезно: суетно спасение грешныхъ бедныхъ» (507). «Умиренное» плакание, наоборот, со всех сторон хорошо: «и се бо есть добро и благоприятно, — Богу любезно, а мертвымъ полезно, а плачющимъ мздовоздаятелно, отвсюду хорошо» (507–508). Плакание праведников о мертвых настолько «полезно», что умерший грешник может получить в загробном мире отраду, как это произошло, например, с богатым, о

котором плакал Андрей Юродивый: «Андрей Юродивый виде богатаго во гробу несома и водою смрадною отъ бесовъ кропяща, плакавъ о немъ святый нощь всю неутешно, яко и очи ему отъ слезъ опухли, и получивъ умерый за молитвъ святаго отраду» (507).

В целом символ плача оказывается в творчестве протопопа Аввакума так же, как и символ огня, многозначным и многофункциональным. Он охватывает практически всех персонажей, за исключением никониан. Причин для всеобщего плача в Русской земле две. Первая касается общего метафизического взгляда Аввакума на жизнь – человек приходит в этот мир для слез, его «плачевное» бытие исполнено скорбей и болезней. Поэтому слезы – естественная реакция на жизненные беды. Вторая причина – конкретно-историческая. Церковная реформа патриарха Никона вылилась в жестокое отношение к староверам. И их плач – это отражение реальных мучительных событий, имевших место в их жизни: ссылок, пыток, казней. Следствием реформы стало и увеличение количества беснующихся. Плач по бесноватым в этом смысле является плачем по утрате разумного, Божьего начала в человеке. Однако слезы у Аввакума – это не только яркая примета трагичности человеческого бытия, но и способ преодоления трагизма. Слезы, сопровождающие покаяние и молитвы к Богу, помогают разрешить трагические ситуации в жизни людей. Выявленная в текстах Аввакума антитеза «плач-вопли» демонстрирует различные источники их происхождения и разные последствия для их исполнителей, а также показывает, какой плач, с точки зрения протопопа, «приличен» для истинного христианина.

Глава 10. Беда как символ церковного «нестроения»

Своеобразным трагическим символом эпохи, ознаменованной церковным расколом, становится в творчестве протопопа Аввакума понятие «беда». Оно обладает широким спектром символических значений и проходит лейтмотивом через все творчество Аввакума.

Прежде всего, слово «беда» Аввакум употребляет в качестве яркой оценочной характеристики реформ патриарха Никона. В «Послании къ Ф.П. Морозовой, Кн. Е.П. Урусовой и М.Г. Даниловой въ Боровскъ» Аввакум пишет: «Какъ не *беда* содеялася в земли нашей? Всехъ еретиковъ отъ века ереси собраны в новыя книги: духу лукавому напечатали молитца;

в томъ же крещении сатаны не отрицаются, и около купели противъ солнца кружають; и в церкви, святять такожъ противъ солнца, да образы и съ крыжами ходять; а в Треодяхъ напечатана тайная злая ересь... Видите ли, какая *беда*?» (413). Повторение слова «беда» в начале и в конце этого пассажа создает композиционно-семантическое обрамление для основных пунктов реформы Никона и свидетельствует о важности данной метафоры в художественном мире Аввакума. Печатание еретических книг, сатанинское крестное знамение, поклонение «крыжу», хождение против солнца во время церковных обрядов – это и есть беды, содеянные в Русской земле. «Беда» здесь – широкомасштабное экспрессивное понятие, выступающее в роли яркой трагической оценки для отдельных пунктов реформы Никона и для характеристики произошедшего в русской церкви в целом.

Трагическая эмоция, заложенная в самом понятии «беда», наполняет трагической экспрессией и мотив церковного воровства и разорения: «Ихъ помощию *беды* власти-те совершають надъ церковию-тою, *рвуть*, что волки овецъ-техъ миленькихъ» (375); «лики святыхъ... *разсекъ* девятию частми, тело церковное на уды *раздробилъ*... *беду* зделалъ, – *разрезалъ* на части миленькихъ святыхъ; яко волкъ *разорвалъ* все тело» (487). Слово «беда» означает тут «разрезание», «дробление», «рассечение», «разрывание» и является практически синонимом понятия «церковное воровство». Постоянные сравнения поведения никониан по отношению к церковным святыням, в частности в отношении просвиры, с поведением волков, рвущих овец, усиливают трагическую экспрессию, заданную синонимией понятий «церковное разорение» и «беда». «Беда» в данном контексте – это не только надругательство над «церковным телом», но и сами никониане, приобретающие под пером Аввакума звериные черты. Звероподобность[176] как одно из отличительных качеств делателей реформы проявляется в произведениях Аввакума благодаря различным литературным приемам: сравнениям [«что таракань» (368), «что волки» (375)], метафорическим заменам слова «никонианин» на синонимичные наименования зверей [«а онъ, овчеобразный волкъ» (368), «иной кобель борзой» (368)], специфической глагольной лексике, в основе своей иллюстрирующей поведение животных, но употребленной для характеристики поведения никониан [«изгрызъ», «разорвалъ», «рвуть»]. Выбор животных: волков, собак – обусловлен библейской традицией, согласно ко-

торой эти животные, особенно собаки, являются символом плохого (убедительные доказательства этого литературного факта представлены в работе Н. М. Герасимовой)[177]. Возможно, сравнение никониан с волками восходит также к народно-поэтической традиции[178]. В результате звероподобность никониан, помимо обличительного значения, имеет еще одно свойство у Аввакума. С помощью сравнения никониан со зверями и уподобления их действий звериным Аввакум усиливает трагическое звучание темы гибели веры, вызванной к жизни отношением протопопа к деяниям никониан, и расширяет семантику одного из главных символов эпохи в его представлении. Таким образом, еще одно значение понятия «беда» — это рассечение «церковного тела» и звероподобность никониан, грабящих и разоряющих русскую церковь.

Стремление никониан изображать лики святых толстыми, по аналогии с собственными толстыми персонами, также оценивается протопопом как беда. «Дурной» обычай чревоугодия, отразившийся и на иконном писании, и на внешнем облике новых священнослужителей, — это тоже «беда»: «И в твоемъ брюхе томъ... накладено беды-тоя, — ягодъ миндальныхъ, и ренсково, и раманеи, и водокъ различныхъ с виномъ процеженнымъ...» (281). Изображение огромного чрева[179] «в разрезе» как вместилища всевозможных яств выступает у Аввакума как «символ паразитической, вольготной, беспечной жизни правящего класса»[180].

Главным «производителем» церковных бед, выражающихся в переворачивании основных обрядов и символов, является Никон, распахнувший русский ящик Пандоры: «Никонъ, пресквернейший; отъ него беда-та на Церковь-ту пришла» (458). Здесь слово «беда» выступает в роли экспрессивного определения церковной реформы в целом и служит яркой негативной характеристикой действий патриарха. Подтверждая «бедопроизводительное» начало действий Никона, Аввакум называет никоновское причащение и помазание тоже «бедой»: «да такая беда, — ково помажетъ, тотъ и изменится умомъ-темъ» (464). И далее развертывает идеологическое утверждение в целый эпизод о ярославском протопопе Ермиле, а затем и в рассказ о царе Алексее Михайловиче. В обоих случаях причиной омрачения ума стало никоновское помазание: протопоп Ермил «омрачился отъ мази-той и отъ антидора-тово!» (464); «Такъ-то и царя-тово врагъ Божий омрачилъ» (464). Кроме того, в данном текстовом фрагменте мы встречаем единственное автор-

ское толкование термина «омрачение ума»: «Или антидоромъ-темъ накормить, такъ и пошелъ по немъ» (464). Следовательно, омрачение ума, а шире – беда, означает у Аввакума приобщение к церковным новшествам, а затем и принятие, и следование им. Еще один аспект, проявляющийся здесь: никоновское причащение и помазание увеличивает количество людей, терпимо относящихся к новой церковной службе, принявших новую веру. А это и есть беда для Аввакума, так как будущее таких омраченных – горение в адском огне: «и ты, реку, гори во огне с ними заодно» (464).

Ощущение грандиозности масштабов беды усиливается безвыходностью ситуации, в которой оказались, вследствие реформы, русские люди. Верующие «русачки» в представлении Аввакума лишены свободы выбора. К никоновской ереси приобщаются даже те, кто не желает этого. Никониане приводят в свою веру силой, устрашая прихожан: «*Беда*-су миру бедному отъ сего пития! И *не хотящихъ поять, силою* на лобъ воротитъ попъ… И *нехотя* иной *омрачится*… овъ *страха ради*…» (569). Здесь беда – это насильственное приобщение к вере. Другим проявлением ситуации безвыходности, в которой оказались верующие, является упоминание об огне, земном и адском, в котором окажутся и принявшие, и отвергшие новую веру: «*Беда* миру *бедному* пришла: не пить чаша – в *огонь* посадятъ и кости *пережгутъ*; а пить чаша скверная сия – в негасимый *огнь* ввержену быть и в век нескончаемый в плачь» (570). Так или иначе, огня не миновать никому: неприятие никоновской веры грозит огненными пытками и казнями, а принятие нововведений обернется еще большей бедой – вечными мучениями в адском огне и «нескончаемым» плачем.

Связь понятия «беда» с темой мучений прослеживается и в трактовке страшных болезней как бед, поражающих человека вследствие небрежения к старой вере: «Елена, а Елена… – замечает Аввакум в "Послании Борису и прочимъ рабамъ Бога Вышняго", – не обленись поработать Господеви. Аще ли просто положишь, болшую беду на себя наведешь: безъ руки будешь, и безъ ноги, и безъ глазъ, и глуха и острупленна» (859). Потеря отдельных частей тела, глухота и проказа – частые «беды» людей, впавших в «недуг гордости». Так, в «Книге толкований» Аввакум помещает пространный рассказ о царе Озии в Израиле[181], который «впаде в недугъ гордости… разгордевся…» (479) и, войдя в церковь, «приступи к жертвеннику, начатъ святая кадить» (479), за что и был поражен прока-

зой: «И порази его Господь язвою на челе... Богъ проказу наведе...» (479). Люди же, устыдившиеся царского сана, не исполнили закона Моисеева – не изгнали Озию из города. И тогда «Богъ... прогневася на люди, удержа пророчество за ихъ согрешение и за пророческое ослабление» (479–480). Завершает этот эпизод Аввакум следующими словами: «Виждь и разумей, колики беды гордость рождаетъ: самъ погибъ и людямъ охрипу наведе и тщету дарования Божня» (480). Понятие «беда» получает здесь еще одно значение: болезнь, гибель, «тщета дарования Божия». Как и в «Послании Борису...», тут прослеживается явная взаимосвязь болезни-беды и греховности человека (небрежение ли это к «старой» вере или святотатство – неважно, главное – и то и другое – грех).

Точно такая же взаимосвязь болезни и греха наличествует и в ряде других эпизодов. Например, в «Житии» есть целый ряд эпизодов, построенных на этой взаимосвязи: это эпизод о начальнике Евфимее Стефановиче, о келаре Никодиме, о двоюродном брате Аввакума Евфимее, о бешеном Филиппе. Каждый из этих персонажей совершил греховный поступок: «Таже инъ началникъ на мя разсвирепелъ: приехавъ с людми ко двору моему, стрелялъ из луковъ и ис пищалей с приступомъ» (12); «и он (келарь Никодим. – *О. Т.*) меня наругавъ и отказалъ жестоко, какъ ему захотелось» (54) – нарушение заповеди «не убий»; «Азъ же, окаянный, презревъ отеческое благословение и приказъ, ту книгу брату двоюродному, по докуке ево, на лошедь променялъ» (67) – нарушение заповеди отеческой; «И я, пришедъ, билъ ихъ обеихъ (протопопицу и Фетинью. – *О. Т.*) и оскорбилъ гораздо, от печали» (73) – нарушение одной из заповедей блаженства: «блажени милостивии». И каждый за нарушение библейской заповеди был наказан болезнью: «Евфимей Стефановичь при кончине...» (12); келарь Никодим «в келию пришедъ, разболелъся» (54); «братъ мой Евфимей... ударился о землю... начатъ кричать и вопить гласы неудобными...» (68); «бесъ вздивиялъ въ Филиппе, и началъ... кричать неудобно... ухватилъ меня, и учалъ бить и драть...» (74). Как и в истории о царе Озии, Аввакум настойчиво проводит в данных эпизодах мысль о том, что наказывает грешника именно Бог: «Болшо у Христа-тово остра шелепуга та: скоро повинилъся мужъ твой!» (13); «оскорбилъ тебя, – и за сие наказалъ мя Богъ» (54); «Ей, зглупалъ, отца своего заповедь преступилъ: и сего ради домъ мой наказанъ бысть; вни[май] Бога ради, како бысть» (67); «И виде Богъ неправду в насъ... изво-

лилъ насъ Владыко сице наказать» (68). В целом толкование болезни как результата греха и средства Божьего наказания[182] расширяет понятие «беда-болезнь» в творчестве Аввакума.

Библейская история царя Озии предвосхищает рассуждение о природе поступков никониан и проясняет смысл следующего пассажа: «Тако и ныне отъ гордости вниде во церковь нестроение и догматное пременение. Лютъ есть недугъ сей во человеке... Беда отъ гордыхъ церкви Божии, – тотъ сякъ, а инъ инако...» (480). Церковное «нестроение», выражающееся в переиначивании старых догматов, имеет своим истоком человеческую гордыню [она же, кстати говоря, и причина болезней грешников, не случайно излюбленная фраза Аввакума – «Такъ-то Господь гордымъ противится, смиренымъ же даетъ благодать» (13)] и является бедой-болезнью всей русской церкви. Эта мысль получает свое подтверждение в образе гнилостного, погибельного седалища: «во всемъ отвсюду гнило и развалилося, и душевная и телесная. Воистинну гнило седалище гордыни... и в болшихъ, и в малыхъ погибаютъ отъ сего» (481). Церковная реформа в целом преобразуется в сознании Аввакума в резко отрицательный и одновременно трагический образ беды-болезни. Трагизм образа усиливается прямым авторским высказыванием: «Горе смиренному з гордыми жить... Горе ему, бедному, съ ними живучи!» (482), – указывающим на горестность бытия «смиренного», которого «гордый, и величавый, и самомнивый тщится раззорить, убить... оклеветать и на смерть предать» (481). Ощущение горя и беды поддерживается здесь мотивом гибели. Таким образом, беда, понимаемая как страшные, смертельные болезни, оказывается средством показа Божьего гнева на человека и одновременно средством усмирения грешника, а беда как гнилостное, гордостное величание никониан в церкви оборачивается горем для «смиренных» и ведет к всеобщей гибели в грядущем. Точно так сложилась судьба возгордившегося антихриста: «Якоже и дияволъ самъ за недугъ сей изверженъ среди огня и отриновенъ отъ лица Божия, и во тму осужденъ» (480). Так будет и с гордыми никонианами в грядущем. В настоящее же время Аввакум уже наблюдает страшные возмездия Бога за недуг гордыни. Это и «злые» смерти делателей реформы, и странные болезни, поражающие горделивых никониан. Погубивший множество людей «самомнивый» воевода Пашков в конце своего жизненного пути изнемогает от непонятной болезни: «Рука и нога у него отсохли... ис кельи не исходитъ» (185). Болезнь воеводы Ав-

вакум определяет как беду: «Видитъ беду неминучюю» (185). И сам Пашков удостаивается эпитета «бедный»: «насъ с нимъ бедныхъ» (185). Привидевшийся протопопу во время молитвы царь Алексей Михайлович, «омрачённый» Никоном, предстает заживо гниющим: «И увидехъ на брюхе твоемъ язву зело велику, исполнена гноя многа... видехъ спину твою згнившу паче брюха и язва больши первыя явихся...» (762). Причем, как ни старался протопоп, исцелить царя не смог: «не вся исцеле» (762). Все эти страшные, отвратительные болезни властвующих особ являются следствием их преступлений[183] пред людьми и верой. Так, например, Аввакум рисует ужасную картину того, как царь Алексей Михайлович за подавление соловецкого восстания умирает в жестоких мучениях: «изо рта и из носа и из ушей нежидь течет, бытто из зарезаные коровы»[184].

Беды – это не только церковная реформа и болезни грешников. Это еще и заключение несогласных с новшествами в земляные тюрьмы: «Егда же выехалъ на Русь, на старые чепи и *беды* попалъ... *нагъ* Аввакумъ протопопъ, *в землю посаженъ*. Жена моя, протопопица Настасья, з детми *в земли сидитъ*. И старецъ Соловецкия пустыни Епифаний, *нагъ въ земли же сидитъ...*» (248). Сидение в земляных тюрьмах, зачастую нагими, – это тоже «беда». Тройственный повтор создает впечатление типичности трагических судеб старообрядцев.

Весь круг проанализированных значений слова «беда» обусловлен главной темой всего творчества Аввакума – темой гибели веры. В сознании Аввакума современная ему эпоха насыщена бедами. Каждое новшество, каждое действие никониан в церкви и по отношению к старообрядцам оценивается протопопом как беда. Болезни, омрачение ума, сидение в земляных тюрьмах, гордыня человеческая – это тоже беда.

Осознание Аввакумом всего происходящего на Руси как беды подчеркивается и часто встречающимся на страницах его произведений эпитетом «бедный». Семантика эпитета «бедный» также многозначна. Чаще всего данный эпитет употребляется в качестве субъективной горестной оценки гибнущего от никониан человека[185]: о протопопе Иване Неронове – «по многомъ страдании, изнемогъ *бедной*» (16); об «омраченном» духовном сыне Григории – «Умеръ *бедной*... изумленъ *бедной*... онъ, *бедной...*» (870–871); о пораженных бесами: «две вдовы... одержимы духомъ нечистымъ... взялъ ихъ *бедныхъ*... *бедныхъ* вдовъ... имъ, *беднымъ...*» (28–31) и др. Даже отдельные части тела, пострадавшие от никониан, удостаиваются эпитета «бед-

ный». Так, например, об отсеченной руке Лазаря Аввакум замечает: «рука отсеченая... исповедала, *бедная*, и по смерти знамение Спасителево...» (63). Во всех этих случаях эпитет «бедный» употребляется в значении «несчастный», «измученный».

Точно так же протопоп говорит и о себе, и о членах своей семьи. Эпитет «бедный» появляется в повествовании каждый раз, когда Аввакум рассказывает об особо драматических событиях из жизни своей семьи. К примеру, повествуя о тяготах зимнего волока на озере Иргень, Аввакум пишет: «едоковъ много, а работать некому: одинъ *бедной горемыка*-протопопъ нарту зделалъ и зиму всю волочилъся за волокъ» (26). Этот же эпитет «бедной» появляется в рассказе о расстрижении: «и протопопа Аввакума, *беднова горемыку*, в то время с прочими остригли... и в темницу, проклинавъ, бросили» (4); в рассказе о Соборе 1666 года: «Мне *бедному горько*» (59); в рассказе о приобщении к скоромной пище: «да же оплачю *бедную* душу свою, юже зле погубихъ житейскими сластми» (27).

Часто эпитет «бедная» употребляет Аввакум по отношению к своей жене: «Протопопица *бедная* бредетъ-бредетъ, да и повалится... на меня, *бедная*, пеняетъ...» (31) – в эпизоде пятинедельного движения по льду; по отношению к дочери Аграфене: «Огрофена, *бедная* моя *горемыка*... рыдаетъ» (47–48) – в эпизоде вынужденного молчания; «Дочь моя, *бедная горемыка*, Огрофена, бродила втай к ней под окно...» (28) – в повествовании о голодной сибирской ссылке; «*бедная* моя, на Мезени... плачючи, живутъ» (28) – в рассказе о судьбе своих детей.

Во всех приведенных выше примерах эпитет «бедный» используется протопопом, чтобы подчеркнуть трагическую сложность физического выживания в ссылках и заключениях, чтобы усилить представление о тяготах духовных страданий, испытываемых им и его семьей. Однако эпитет «бедный горемыка» не только показывает, как Аввакум воспринимает себя, свой жизненный путь (несчастный человек с трагической судьбой, наполненной горестными событиями). Эпитет «бедный» в художественном пространстве текстов Аввакума имеет дополнительную смысловую нагрузку: «бедный» – значит достойный сожаления, жалости, сочувствия. Особенно часто эпитет «бедный» используется в этом значении в посланиях и письмах. В «Послании Борису и прочимъ рабамъ Бога Всевышняго» – «Ксения *бедная* Гавриловна» (860). В «Письме семье Аввакума» – об Аграфене: «ушъ-то ей, *бедной*, некому о томъ грамотки написать?» (915). В «Письме боярыне Ф.П. Морозовой» – о по-

пранной вере: «Охъ, увы, горе! *Бедная*, *бедная* моя духовная власть!» (914). В «Письме некоему Симеону» – о боярыне Морозовой: «Какъ-то *бедная* бояраня-та мучится съ сестрами!» (929). В «Письме некоей Маремьяне Федоровне» – обо всех страдальцах за веру: «Господь и отрадитъ намъ *беднымъ*!» (932). В «Послании всей тысящи рабовъ Христовыхъ» – «всемъ нашимъ *горемыкамъ* миленькимъ» (829).

Нередко эпитет «бедный» сопровождает упоминания о самих никонианах: «Увы, *бедные* никоняня! погибаете от своего злаго и непокориваго нрава» (60); «Все-то мне друзья бывали, отступники, погибшие, *бедные*!» (375) и др. «Бедные» здесь означает «погибшие» или «погибающие». В значении «не ведающий, что творит» эпитет «бедный» употребляется в эпизоде о воеводе Пашкове: «*бедной* коварничать сталъ о Божиемъ деле» (48).

В целом эпитет «бедный», неоднократно используемый протопопом Аввакумом для характеристики и никониан, и староверов, употребляется в двух основных значениях. Первое – возвышенно-трагическое: «бедный» означает «измученный», «страдающий», «погибающий», «несчастный». Второе значение – «достойный сочувствия, жалости». Частота употребления данного эпитета по отношению к различным персонажам и прежде всего по отношению к себе и членам своей семьи свидетельствует об общем стремлении Аввакума представить жизнь каждого индивидуума общества в трагическом свете, а изображаемую им эпоху – как всеобщее бедствие.

Глава 11. «Внешние беды»

Помимо широкого толкования слова «беда», отражающего общий трагический взгляд Аввакума на все происходящее на Руси и на свое время в целом, в текстах встречается употребление слова «беда» в более узком, личностном значении. В применении к персональным судьбам святых, и в частности к своей индивидуальной судьбе, Аввакум также использует слово «беда»: «А безъ скорби векъ сей никто отъ святыхъ не претече. Аще не внешния, ино внутренния беды...» (482). При этом Аввакум не только дает определение, что такое «внешние» и «внутренние» беды, но и наглядно демонстрирует их особенности в двух памятниках – «Житии» и «Первой челобитной царю Алексею Михайловичу».

«Внешние беды» приходят из окружающего мира – от бесов и злых людей: «Муки и беды, зде наводимыя отъ бесовъ

и отъ злыхъ человекъ» (781). Характеризуя свой жизненный путь, Аввакум подробно разрабатывает эпизоды данной тематики и осложняет главную трагическую тему гибели веры дополнительными трагическими темами, что способствует созданию общей трагической атмосферы времени в его произведениях. Одна из таких побочных тем, иллюстрирующая общую неблагополучную атмосферу жизни в России во второй половине XVII века, – тема взаимоотношений с начальниками.

В начале «Жития» Аввакум помещает три эпизода о бедах от начальников. Они предваряются цитатой из Псалтыри, которая задает основное настроение скорби и позволяет соотнести эпизоды данной тематики с понятием «внешние беды»: «объяша мя болезни смертныя, беды адовы обретоша мя: скорбь и болезнь обретохъ» (10).

Главный трагический мотив в этих эпизодах – мотив грубого физического насилия начальников по отношению к Аввакуму, выраженный с помощью житейско-реалистической терминологии драк, пыток, издевательств[186]: «пришедъ во церковь, *билъ* и *волочилъ* меня за ноги по земле в ризахъ» (10); «прибежалъ ко мне въ домъ, *бивъ* меня и у руки *огрызъ* персты» (10). Сходным образом Аввакум описывает действия начальников в «Первой челобитной царю Алексею Михайловичу»: «в Нижегороцкомъ уезде... былъ *удавлен*... руки мои и ноги были *избиты*... въ Юрьевце Поволском, *битъ* ослопиемъ, и *топтан*... ногами, и *дранъ* за власы руками... А Никонъ меня... на Москве по ногамъ *бивъ*... Борис Нелединской со стрелцами, ризы на мне *изодрал*...» (725); «воевода *бил* своими руками, из главы волосы мои *одрал*, и по хрепту моему *бил* чеканом...» (726). И точно так же, как в «Житии», предваряет рассказ о насилии начальников указанием на экспрессивную оценку: «о своих бедах и напастех возвещу» (725).

«Военные» действия начальников в отношении Аввакума не ограничиваются одними побоями. Зачастую они стремятся уничтожить его физически: «наскочилъ на меня онъ же паки со двема малыми пищальми и, близъ меня бывъ, запалилъ ис пистоли» (10); «приехавъ с людми ко двору моему, стрелялъ из луковъ и ис пищалей» (12).

Рассказу о жестоких действиях начальников, как правило, предшествует описание их состояния[187]. Каждый раз Аввакум указывает на состояние свирепой сердитости начальников: «Таже инъ началникъ, во ино время, на мя *разсвирепелъ*» (10); «и онъ... *воздвигъ* на мя *бурю*» (10); «Таже инъ началникъ на мя

разсвирепелъ» (12). В других эпизодах «Жития» также прослеживается тесная связь мотива сердитости начальников и мотива грубого физического насилия: «Бояринъ же (Василий Петрович Шереметъев. – *О. Т.*), *гораздо осердясь*, велелъ меня *бросить в Волъгу* и, много томя, *протолкали*» (12); «онъ (Пашков. – *О. Т.*) вздумалъ *мучить* меня, *осердясь*» (21); «*осердилъся* на меня опять пущи старова, – *хотелъ* меня в огне *жжечь*» (29) и др.

Сравнения начальников с животными, уподобления их речей звериному рыку: «*огрызъ* персты, *яко песъ*, зубами» (10); «Онъ меня *лаетъ*» (11); «Онъ же *рыкнулъ, яко дивий зверъ*» (22); «и онъ лишо *излаялъ* меня» (35); «Пашковъ же... слово в слово *что медведь морьской белой*, жива бы меня проглотилъ» (38); «А власти, *яко козлы, пырскать* стали на меня» (50); «наши, *что волъчонки*, вскоча, *завыли*» (59) и др. – также усиливают трагическое звучание мотива свирепой сердитости.

Часто начальники отождествляются в сознании протопопа с представителями ада: «Никонъ, адовъ песъ» (66); «ихъ пестрообразныхъ зверей обличалъ» (51). Метафизическое восприятие начальников приводит к тому, что их деяния, как было указано Н. С. Демковой[188], приравниваются к деяниям дьявола. Мотив дьявольщины в облике начальников и в их деяниях проявляется в повествовании по-разному. Например, поступки начальника и дьявола могут быть охарактеризованы одними и теми же словами: «и онъ (начальник. – *О. Т.*) ...воздвигъ на мя бурю» (10), «дьяволъ и паки воздвигъ на мя бурю» (11). Дьявольским научением может объясняться поведение начальников: «научилъ ево дьяволъ» (10); «дьяволъ научилъ поповъ и мужиковъ и бабъ» (13); «онъ (Иван Струна. – *О. Т.*) дьявольскимъ научениемъ, напалъ на меня» (18) и др.

К представлению о трагизме взаимоотношений протопопа с начальниками ведет и мотив реального мучительного физического положения персонажа, постоянно фиксируемого автором. Как видно из приведенных выше примеров, страдают во время насилия все части тела: и руки («огрызъ персты»), и щеки, и волосы, и глаза, и голова, и бока, и все тело вообще («волочилъ... за ноги по земле»). Ту же роль выполняет здесь и мотив болезни тела: «Стало у меня в те поры кости-те щемить и жилы-те тянуть, и сердце зашлось» (23); «Все на брюхе лежалъ: спина гнила» (25) – в «Житии»; «распух животъ мой и ноги, и от пухоты разседалася на ногахъ моихъ кожа, и кров течаше безпрестанно» (726) – в «Первой челобитной...». Порой Аввакум отмечает неблагоприятные природные явления, которые

усугубляли болезнь после битья: «Осень была, дождь на меня шелъ, всю нощь подъ капелью лежалъ» (23); «Сверху дождь и снегъ; а на мне на плеча накинуто кафтанишко просто; льеть вода по брюху и по спине, – нужно было гораздо» (24).

Тесно связан с мотивом грубого физического насилия и мотив смерти: «*до смерти* меня задавили. И азъ *мертвъ* полчаса и болши» (10); «сердце зашлось, да и *умирать* сталъ» (23); «огнь росклалъ, – хочеть меня пытать... после огня тово *мало* у него *живуть*» (37); «*замертва убили*» (13); «А онъ, Афонасей, наветуя мне, безпрестанно *смерти* мне искалъ» (28); «былъ удавлен и три часа *лежалъ, яко бездушен*» (725) и др.

В рассказе о борьбе начальников с Аввакумом поражает количество людей, задействованных в его избиении: «пришедъ *сонмомъ*, до смерти меня задавили» (10); «приехавъ *с людми* ко двору моему, стрелялъ из луковъ» (12); «вытаща меня ис приказа *собраниемъ*, – *человекъ с тысящу и с полторы* ихъ было» (13); «*Людие* же ко двору приступають, и *по граду молва* велика» (13); «*Сродницы* же Струнины, попы и черноцы, весь возмутили *градъ*, да како меня погубять. И в полунощи привезли сани ко двору моему, ломилися в ызбу» (19); «взяли меня *палачи*» (22); «и патриархи сами на меня бросились, *человекъ ихъ с сорокъ*, чаю, было, – *велико* антихристово *войско* собралося!» (59) и др. Аввакум постоянно указывает на то, что он в одиночестве противостоит толпе.

Социальный состав желающих убить Аввакума настолько разнообразен в «Житии», что создается впечатление, будто весь мир ополчился на бедного протопопа: «Онъ... *ударилъ* меня по щоке, таже по другой, и паки в голову, и *збилъ* меня с ногъ и, чеканъ ухватя, лежачева по спине *ударилъ* трижды и, разболокши, по той же спине семъдесятъ два удара кнутомъ» (22); «и онъ паки *велелъ бить* по бокамъ» (23); «вскоре *хотелъ* меня *пытать*» (34); «Во единъ от дней учредилъ застенокъ, и огнь росклалъ, – *хочеть* меня *пытать*» (37) – о действиях воеводы Пашкова по отношению к главному герою. Избивают протопопа и обычные люди, не облаченные властью: «У церкви за волосы *дерутъ*, и под бока *толкаютъ*, и за чепь *торгаютъ*, и в глаза *плюютъ*» (17); «среди улицы *били* батожьем и *топтали*» (13). И духовенство: «Наипаче же *попы* и бабы, которыхъ унималъ от блудни, вопятъ: "убить вора... да и тело собакамъ в ровъ кинемъ"» (13); «архиепископля двора *дьякъ* Иванъ Струна, тотъ и душею моею потрясъ» (18); «А с Москвы от *Никона* (патриарх. – *О. Т.*) приказано ему мучить меня» (21); «и *онъ* (ке-

ларь Никодим. – *О. Т.*) меня наругавъ и отказалъ жестоко» (54); «*патриархи* сами на меня бросились» (59) и т. д.

Стремясь представить не только свою жизнь, но и жизнь всех людей в Русской земле в трагическом свете, Аввакум показывает, что избиение до смерти было обычной практикой времени. Мотив грубого физического насилия начальников распространяется практически на всех персонажей «Житня». Протопопа Логгина «*били* метлами и шелепами до Богоявленскова монастыря» (17). Пашков регулярно бил и пытал людей, считая эти методы лучшими для установления дисциплины: «А Пашковъ, сведавъ, и кнутомъ *до смерти забъетъ*», «безпрестанно людей *жжетъ*, и *мучитъ*, и *бьетъ*» (21). «Князь Ивана миленкова Хованъскова и батожьемъ *били*» (53); «Иларионъ *мучилъ* меня (юродивого Федора. – *О. Т.*)... реткой день плетми не *бьетъ*» (55); «Евдокею, *бивше* батогами» (55) и т. д.

Аналогичным образом мотив грубого физического насилия, распространяющийся на всех подневольных людей, выражается в записке Аввакума «О жестокостяхъ воеводы Пашкова». Сначала протопоп дает общую характеристику действий воеводы: «он жо, Афонасей, (...) служивых государевых людей... *пытал*, *бил* кнутьемъ, и ребра *ломал*, и огнем *жегъ*» (702). Затем конкретизирует общее замечание, называя имена пострадавших от жестокости Пашкова и вид мучительства: «Ивашко Сватенышъ да Климко Шамандрухинъ с товарыщи, осмь человекъ... он их *пытав*, в тюрме и *уморил*» (702); «Иякова... *бивъ* кнутом, *жжег до смерти*» (702); «Галахтиона и Михайла, *бил* кнутом... *бивъ*... кнутом, *послал* нагих за реку мухам *на снедение*...» (702–703) и т. д. Этот же мотив проявляется и в «Первой челобитной...»: «А иных онъ, воевода Афонасей Пашков, *пережег* огнем и *перебил* кнутьемъ *до смерти*» (726).

Стремление Аввакума представить в трагическом свете жизнь вообще хорошо видно также при сопоставлении двух эпизодов, имеющих одинаковую композицию и построенных на одинаковых трагических мотивах. Это эпизод о начальнике Иване Родионовиче и Аввакуме и эпизод о воеводе Пашкове и его сыне Еремее.

Эпизоды выстраиваются Аввакумом на образной антитезе «нападающий – страдающий». В первом эпизоде начальник Иван Родионович противопоставляется главному герою, во втором – Пашков противопоставляется своему сыну.

Завязкой в обоих эпизодах является злость облаченных властью, подчеркнутая типичным при изображении началь-

ников мотивом звериного облика: «Таже инъ началникъ... на мя *разсвирепелъ*, — прибежалъ ко мне в домъ, бивъ меня, и у руки *огрызъ* персты, *яко песъ*, зубами» (10); «Онъ же *рыкнулъ* на него, *яко зверь*» (36).

Кульминационные моменты эпизодов — попытка убить. В первом эпизоде: «наскочилъ на меня онъ же паки со двема малыми пищальми и, близъ меня бывъ, запалилъ ис пистоли и... на полке порохъ пыхнулъ, а пищаль не стрелила. Онъ же бросилъ ея на землю, и из другия паки запалилъ такъ же... и та пищаль не стрелила» (10–11). Во втором эпизоде: «Пашковъ же, ухватя у малова колешчатую пищаль... приложася на сына, курокъ спустилъ, и... осеклась пищаль. Онъ же, поправя порохъ, опять спустилъ, и паки осеклась пищаль. Онъ же и въ третьи также сотворилъ; пищаль и въ третьии осеклася же» (36).

И начальник, и воевода прибегают к одному и тому же способу, чтобы расправиться с теми, кто привел их в состояние ярости. Аввакум повествует об их действиях, используя практически одни и те же выражения, демонстрирующие суетливую активность начальников: «бивъ», «огрызъ», «испустилъ», «наскочилъ», «запалилъ», «бросилъ», «запалилъ» — в первом эпизоде; «рыкнулъ», «ухватя», «приложася», «спустилъ», «опять спустилъ» — во втором эпизоде. Подчеркивает Аввакум в этих эпизодах и необыкновенное упорство Пашкова и Ивана Родионовича в достижении цели убийства. Их обоих не смутило то, что в первый раз «пищаль не стрелила» (в эпизоде 2 — «осеклась пищаль»), оба, не раздумывая ни минуты, стреляют во второй раз — и опять «осеклась пищаль» (в эпизоде 1 — «и та пищаль не стрелила»). Пашков стреляет и в третий раз с тем же результатом.

Поведение Аввакума-героя и Еремея прямо противоположно. Оба не сопротивляются трагическим обстоятельствам, в которых оказались: «Азъ же... завертевъ руку платкомъ, пошелъ к вечерне... Азъ же... идучи... единою рукою осенилъ ево и поклонился ему» (10–11); «Еремей к сосне отклонясь, прижавъ руки, сталъ» (36). Единственная защита от нападающих у обоих персонажей — молитва: «Азъ же прилежно... молюсь Богу» (11); «а самъ, стоя, "Господи помилуй!" говоритъ» (36). Очевидно, здесь таким способом проявляется важный для Аввакума-писателя мотив смирения, который не имеет в данных эпизодах объяснения. Но в других эпизодах «Жития» он получает развернутое объяснение, связанное с мировоззрением протопопа в целом: «А затемъ сколко Христосъ дастъ, тол-

ко и жить» (41); «что петь зделаешь, коли Христосъ попустилъ» (53); «Да по писанию и надобе такъ: Богъ любитъ техъ детей, которые почитаютъ отцовъ. Виждь, слышателю, не страдалъ ли насъ ради Еремей, паче же ради Христа и правды Его?» (37); «Аще живемъ, Господеви живемъ, аще умираемъ, Господеви умираемъ» (37) и др.

Неизбежность смерти в ситуациях, в которых оказались Аввакум и Еремей, протопоп неукоснительно подчеркивает. В первом эпизоде он указывает на пространственную близость нападающего: «близъ меня бывъ, запалилъ» (10); во втором эпизоде дает эмоциональную оценку качеству оружия: «колешчатую пищаль, – никогда не лжетъ» (36). Этот сюжетный момент необходим Аввакуму-писателю, чтобы оттенить мотив заступничества небесной силы. И Еремея, и Аввакума-героя спасает от неминуемой гибели небесная сила: «и, *Божиею волею*, ...пищаль не стрелила... *Божия воля* учинила такъ же» (11); «и, *Божиею волею*, осеклась пищаль» (36). Во втором эпизоде чудесное спасение Еремея протопоп доказывает следующей бытовой деталью: Пашков бросает на землю трижды осекшуюся пищаль, а «Малой, поднявъ, на сторону спустилъ; такъ и выстрелила!» (36). Очевидно, Аввакуму важно было подчеркнуть, что пищаль была в полном порядке, но не выстрелила, так как на то была «Божия воля».

В других эпизодах от неминуемой гибели Аввакума также спасает небесная сила: «И азъ лежа мертвъ полчаса и болши, и паки оживе Божиимъ мановениемъ» (10); «И побежалъ от двора, гонимъ Святымъ Духомъ» (12); «Какъ били, такъ не болно было с молитвою тою» (23) и др.

Итак, перед нами два эпизода, в которых налицо повторение сюжетов, но с разными действующими лицами, одинаковая композиция, наличие одинаковых мотивов. Какова была цель Аввакума? Случайность это или особый писательский ход? Вряд ли это было случайностью, ибо, во-первых, эти эпизоды включены во все три редакции «Жития». Во-вторых, в рамках разбираемой темы наличие эпизодов с одинаковым сюжетом оказывается принципиально значимо: таким способом Аввакум создает единую трагическую атмосферу своего времени, в котором страдают все. От насилия не защищен никто: если отец может стрелять в сына, то естественно, что начальник стремится уничтожить неугодного ему подчиненного. В целом в этих эпизодах отразилось общее представление Аввакума о трагизме эпохи.

Трагическое в жизни людей в рамках анализируемой темы показывается как результат несправедливых социальных отношений[189]. Мир устроен так, что священнику приходится увещевать творящих произвол бессовестных, жестоких начальников, разрушающих жизни тех, кто не способен себя защитить. Обилие указаний на произвол начальников ведет к представлению Аввакума о горестном положении всех людей: «У вдовы началникъ отнялъ дочерь» (10); «дворъ у меня отнялъ, а меня выбилъ, всего ограбя, и на дорогу хлеба не далъ» (11); «две вдовы, – одна летъ въ 60, а другая и болши: пловутъ пострищись в монастырь. А онъ, Пашковъ, сталъ ихъ ворочать и хочетъ замужъ отдать» (21); «А бояроню-ту Федосью Морозову и совсемъ разорили, и сына у нея уморили, и ея мучатъ; и сестру ея Евдокею… от детей отлучили, и с мужемъ розвели, а ево князь Петра Урусова на другой-де женили» (53).

Само понятие милости, милосердия отсутствует в жизни. На протяжении всего «Жития» Аввакум подчеркивает жестокость начальников: «приставы немилостивые, палъки болшие, батоги суковатые, кнуты острые, пытки жестокие, – огонь да встряска» (36) – и свое заступничество за простых людей: «азъ молихъ его, да же сиротину возвратитъ к матери» (10); «И я ему сталъ говорить: "по правиламъ не подобаетъ таковыхъ замужъ давать"» (21). Именно заступничество протопопа за слабых и вызывает ярость начальников и дальнейшие «военные» действия против него: «и онъ, презревъ моление наше, и воздвигъ на мя бурю» (10); «И чемъ бы ему, послушавъ меня, и вдовъ отпустить, а онъ вздумалъ мучить меня, осердясь» (21).

Вмешательство протопопа в безнравственные дела начальников – это только одна из причин их негодования. Другой причиной свирепого поведения начальников является ревностное служение Аввакума Богу и стремление заставить прихожан выстаивать многочасовые службы: «Иванъ Родивоновичь… Сердитовалъ на меня за церковную службу: ему хочется скоро, а я пою по уставу, не борзо; такъ ему было досадно» (92); «Меня и самово за то бивали и гоняли безумнии: долго-де поешь единогласно! Намъ-де дома недосугъ!» (828). Возможно, поэтому Аввакума весьма часто били именно в церкви или около нее: «и у церкви… задавили» (10); «пришедъ во церковь, билъ» (10); «пришли к патриархову приказу, где я дела духовныя делалъ… среди улицы били» (13); «У церкви за волосы дерутъ» (17); «Такъ меня… въ церкви бьютъ, да волочатъ, иныя и в ризахъ не щадятъ» (828) и др.

Мотивы физического насилия и сердитости, ярости людей оказываются связанными единым объектом – церковью. И это не случайно. По мысли протопопа, служба должна была продолжаться довольно длительный промежуток времени. В «Послании Борису и "прочимъ рабамъ Бога Вышняго"» Аввакум пишет: «В рядовые дни заутреня 4 часа, а в поли(еле)онъ 5 часъ, а в воскресенье всенощное 10 час. После завтрени причастное правило час говорю сам... И отпевъ обедню, час поучение чту» (855). Здесь и кроются причины злобы людей: и начальников, и простолюдинов.

Итак, в эпизодах бед от начальников нашло отражение представление Аввакума о трагизме собственной жизни и о трагизме жизни всех подневольных людей. Понятие «внешние беды» получает здесь весьма широкое толкование: это и физическое насилие, и дьявольская, звериная свирепость начальников, и болезни тела от побоев, и смерти в результате избиения, и даже количественный и социальный состав «насильников».

Вторая разновидность «внешних» бед – беды, наводимые бесами. Трагическая тема бесовщины, в целом традиционная для древнерусской житийной литературы, так же, как и тема взаимоотношений протопопа с начальниками, выполняет служебную роль в произведениях Аввакума по отношению к главной теме всего его творчества.

Одним из ярких эпизодов, демонстрирующих «пакости» беса, является рассказ протопопа о том, как его еще в бытность попом «пуживал» бес[190]. Главный мотив в этом эпизоде – мотив бесовской игры: «бесовскимъ действомъ скачетъ столикъ на месте своемъ... иная бесовская игра: мертвецъ на лавке в трапезе во гробу стоялъ, и бесовскимъ действомъ верхняя раскрылася доска, и саванъ шевелитца сталъ... ризы и стихари летаютъ с места на место... Таково то ухищрение бесовское к намъ» (80). Бес своей волей приводит неодушевленные предметы в действие. Самого беса в данном эпизоде мы не видим. Но реальность, создаваемая его непосредственными действиями, оказывается перевернутой. Аввакум рисует мир мрачной фантастики: стол скачет, мертвец встает из гроба, крышка гроба сама поднимается, саван шевелится, ризы летают... А беса не видно. Утвердительность интонации, с которой Аввакум повествует, что все виденное им было в действительности, подчеркивается анафорическими зачинами, указывающими на конкретное место действия: «И егда на паперть пришелъ... И егда в трапезу вошелъ... Егда жъ в олтарь вошелъ...» (80).

Отрицательная экспрессия в данном эпизоде выражается в оценках, даваемых Аввакумом событию: «бесовское действо», «ухищрение бесовское», «бесовская игра». Слово-образ «игра», «играти», часто встречающийся на страницах произведений протопопа, используется Аввакумом в различных значениях, но всегда окрашен личностным негативным отношением к тому, что подразумевается под этими словами. Слово «играть» может употребляться в текстах в прямом значении: «Малая чадь, робята в церкви *играютъ*» (564); «Детей своихъ учите Бога для, неослабно страху Божию, *игратъ* не велите» (811). «Играть» означает здесь «резвиться, забавляться, развлекаться». Еще одно прямое значение слова «играть» у Аввакума – «исполнять музыкальное произведение»: «И прискочиша множество бесовъ, и единъ бесъ селъ з домрою... и прочии начаша *играти въ домры и в гутки*» (935). Использование в приведенных выше примерах слова «играть» в прямом значении отнюдь не говорит о его нейтральности в стилистическом отношении у Аввакума. Напротив, в сознании протопопа любые игры – нечто плохое. Игры детей отвлекают «малую чадь» от главного предназначения человека на земле – служения Богу, поэтому игры должны быть запрещены («не велите»). Игры на музыкальных инструментах имеют целью развлечение людей. Аввакум же был ярым противником этой стороны жизни, что хорошо видно в эпизоде о скоморохах[191], пришедших в село Лопатищи: «Приидоша в село мое плясовые медведи *з бубнами и з домрами*: и я, грешникъ, по Христе ревнуя, изгналъ ихъ, и *ухари и бубны* изломалъ на поле единъ у многихъ...» (11). Приход скоморохов оценивается Аввакумом как деяние дьявола: «дияволъ и паки воздвигъ на меня бурю» (11). «Игра», таким образом, как развлекательное мероприятие имеет дьявольскую природу (интересно, что скоморохи и бесы у Аввакума играют на одних и тех же инструментах), поэтому протопоп выступает против всяких игр, в том числе и против игр детей.

Помимо употребления в прямом значении, слова «игра», «играть» встречаются в текстах Аввакума в переносном значении. Чаще всего слово «играть» означает у Аввакума переиначивание церковных обрядов и символов: «а ныне пускай ихъ *поиграютъ* съ бесами-теми заодно надъ Христомъ, и надъ Николою, и надъ всеми святыми съ Богородицею... да и надъ нами, *бедными*, что черти надъ попами, – пускай возятся!» (285); «А крестъ Христовъ на печатехъ безъ полныя подписи *не хорошо*, – безъ копия, и безъ трости, и безъ "ники" и безъ "Царя славы": *дурно* не-

кто *играеть... ругается кресту Христову»* (834); «А то бесомъ зделается чернецъ: и *играет, ругаяся*, страшным и неизреченнымъ *таинствомъ. Увы*!» (875); «безумнии *играють*, а разумнии *рыдають»* (618). Действия никониан, изменяющие старые церковные обряды, оцениваются протопопом как «игры» и уподобляются «возне» чертей, «ругани» – явлениям с явно негативной оценкой. Сопровождающая слово «играть» лексика («бедными», «не хорошо», «дурно», «увы», «рыдают») также имеет ярко выраженный экспрессивный характер. Все это показывает, что выражение «играти» обозначает у Аввакума зловещие, тягостные явления. Такую же негативную эмоцию подразумевает и слово «игралище», употребляемое Аввакумом для характеристики души никонианина: «Хотя маленко оплошися: тотчасъ ограбять до нага и сволокуть ризу святаго крещения, такъ сталъ *игралище бесомъ...»* (463). Еще одно значение слова «играть», встречающееся у Аввакума, – «умертвить»: «Елена-дурка! На что ты ея (Ксению. – *О. Т.*) ...в монастыряхъ-техъ *озлобляла* и робеночка-де маленко не *уморила*? Меланья... смири безчинницу-ту, – начто она над крестьяны *играет*? Ну какъ бы робенка-тово *уморили*? Так *убийство* стало...» (858). В целом весь комплекс значений, в которых употребляются слова «играть», «игра», носит ярко выраженный мрачный характер. Следовательно, мотив бесовской игры является одним из средств создания трагической экспрессии в произведениях Аввакума.

Сопутствующим трагическим мотивом к мотиву бесовской игры в анализируемом эпизоде является мотив устрашения, относящийся к главному герою: «бесъ меня пуживалъ... не устрашась... устрашая меня... устрашая меня» (80). Цель беса – испугать подвижника. Цель главного героя – не поддаться на бесовские ухищрения. Эта борьба человека и беса является постоянной составляющей жизни любого человека, особенно подвижника, в представлении Аввакума. Об этом свидетельствует обрамление эпизода: начало – «А егда еще я былъ попомъ, с первыхъ временъ, какъ к подвигу касатися сталъ, бесъ меня пуживалъ сице» (80); концовка – «Таково то ухищрение бесовское къ человекомъ живетъ!» (149) /редакция Б/. Бес, таким образом, в представлении Аввакума проявляет повышенный интерес к подвижнику.

Примечательна еще одна деталь. Аввакум точно обозначает время действия – ночь, а также место действия – церковь: «азъ же из двора пошелъ по книгу в церковь нощи глубоко» (80). В экспозиции эпизода протопоп нарочито подчеркивает

свое одиночество: в церкви он остается один на один с бесом. Эта деталь, никак не обыгрываемая в дальнейшем в эпизоде, имеет немаловажное значение в системе представлений Аввакума о мире и о себе. Бес и дьявол искушают человека, как правило, когда тот остается один, а излюбленное время бесовских игрищ – ночь. Об этом Аввакум неоднократно упоминает в своих произведениях. Так, например, двоюродный брат протопопа взбесился «после ужины... на полунощнице» (68), острота мучений, доставляемых Евфимию бесом, достигает своего апогея ночью: «Ночь всю зимнюю с нимъ простряпалъ» (70). То же мы видим и в других произведениях Аввакума: «Въ нощи той... прискочиша беси... Въ другую ночь... прискочиша множество бесовъ... И въ другую нощь... Вошолъ бесъ в келию мою...» (934–936); «В нощи той... прискочиша беси ко мне лежащу» (957) и др. По всей видимости, в представлении протопопа ночь – наиболее трагическое для человека время дня, поскольку именно в эти часы бесы проявляют повышенную активность. Кроме того, вероятно, именно ночью человек чувствует себя особенно беззащитным, все дневные звуки затихают – и человек начинает прислушиваться к иным, сакральным звукам. Очевидно, поэтому бесовские «игрушки» (227), да и самого беса Аввакум наблюдает в основном по ночам, днем же он видит не самого беса и фантастическое поведение неодушевленных предметов, а преимущественно бесноватых.

Еще один мотив в данном эпизоде – мотив крестного знамения, восстанавливающего перевернутый мир: «помолясь предъ образомъ, осенилъ рукою столикъ... Богу помолясь, осенилъ рукою мертвеца... помоляся и поцеловавъ престолъ, рукою ризы благословилъ...» (80). Молитва и крестное знамение – традиционные средства борьбы с бесом, имеющие своим истоком сакральные действия Христа: «Да ладно такъ Христосъ Сынъ Божий зделалъ, – закололъ ево (дьявола. – *О. Т.*) древянымъ копиемъ, еже есть трисоставнымъ крестомъ. Да и намъ приказалъ темъ же крестомъ ево побеждать» (453). А потому они оказывают благотворное воздействие на мир: все обретает привычные для человека формы, все становится на свои места: «столикъ...ересталъ играть... осенилъ рукою мертвеца и бысть попрежнему все... а оне (ризы. – *О. Т.*) постарому висятъ» (80).

Таким образом, данный эпизод свидетельствует о том, что подвижник оказывается предметом повышенного интереса беса. Вмешательство беса в жизнь главного героя «Жития» имеет целью напугать, отвратить от истинного пути, под-

чинить человека своей бесовской игре. «Козни» (149) беса на пути подвижника – одна из ярких составляющих его жизни. И единственное средство борьбы с ними, восходящее к библейским временам, – молитва и крестное знамение. Аввакум показывает это через мотивы бесовской игры и устрашения. Единоначатие фраз призвано удостоверить реалистичность виденного. Неодушевленные предметы, действия которых описаны глаголами активного действия, имеющими прямое отношение к живым существам, олицетворяют перевернутость мира, создаваемого ухищрениями беса. Поведение беса воспринимается Аввакумом как игра, а само неожиданное поведение вещей – как игрушки. Хронотоп в экспозиции эпизода указывает на излюбленное время действия беса – ночь, а также на одиночество подвижника, что подчеркивает трагическую трудность пути, избранного главным героем «Жития».

Еще один пример «внешних бед» от бесов дает эпизод о «жертве никониянской», раскрывающий суть «никониянскаго священия». Этот эпизод встречается в редакции В «Жития» и почти полностью дублируется им в «Письме "возлюбленной о Христе"» и в «Письме некоей Маремьяне Федоровне», а также в «Сочинениях Богословских» (гл. VII. О таинстве евхаристии), что указывает на большое учительное значение, которое придавал Аввакум этому эпизоду.

Главный трагический мотив в данном эпизоде – мотив нападения и издевательств бесов над главным героем. Он появляется в повествовании благодаря излюбленному Аввакумом повтору сходных слов и выражений: «прискочиша ко мне бесовъ полкъ, и единъ щербатъ черменъ взялъ меня за голову... и завернулъ мою голову» (228); «нападоша на мя паки беси... от бесовъ обруганъ» (228); «Вскочиша бесовъ полкъ в келью мою з домрами и з гутками, и одинъ селъ на месте, идеже просвира лежала, и начаша играти в гутки и в домры» (228); «И на ину нощь единъ бесъ в хижу мою вошелъ, походя и ничево не обрете, токмо чотки из рукъ монхъ вышибъ, и исчезе» (229); «бесъ в то время на меня вскричалъ зело жестоко болно... нападоша на мя беси» (229).

Степень зверства бесов, активность их действий по отношению к протопопу напрямую связывается Аввакумом с его личными поступками и размышлениями. «Положа я просвиру в углу на месте... возлегъ в нощь ту и умолкоша уста от молитвы, прискочиша ко мне бесовъ полкъ» (229). «Азъ же... назнаменовалъ Исусову молитву, и отскочиша и исчезоша беси»

(228). Поцеловал крест во сне, которым «латынники молятся, приклякивая по латынски» (690), – и «нападоша ... паки беси» (228). Уразумевший, что все его беды от просвиры, которую ему принесли от попа, певшего в церкви по-новому и не покаявшегося в том, Аввакум выложил ее за окошко. Ночь он проводит без сна, молебствуя, – и бесы, вновь появившиеся в келье, его «ужь не тронули и исчезоша» (228). Когда же герой позволил себе опечалиться по поводу сожжения просвиры, «бесъ в то время... вскричалъ зело жестоко болно» (229), в другую ночь опечалился о кресте и уснул – и снова «беси, паки умучиша» (229).

Аввакум напрямую в этом эпизоде связывает активность бесов с собственным неправедным поведением. Трагичность неправедного поведения подчеркивается здесь с помощью мотива печального безумия, относящегося к главному герою: «Таже во ину нощь *забытиемъ ума* о кресте томъ паки *опечалихъся*... каяся о своемъ *безумии*» (229); «И паки в ыную ноч, *не вем как*, *вне ума*, о просвире *опечалился*» (958).

Безумие истолковывается Аввакумом в данном эпизоде как принятие жертвы никонианской и влечет за собой беды и муки для человека. Трагическая суть происходящего подчеркивается мотивом физического изнеможения персонажа: «азъ же, стоня и охая... зело меня утрудиша; азъ же после ихъ вставился, зело разслабленъ и разломанъ» (228); «азъ же разслабленъ и изломанъ, насилу живъ, с доски сваляся на полъ» (229); «Азъ же охаю и стону: кости разломал, встат не могу... З доски сваляся на пол, пред образом, немощен, плачючи» (957–958); «Азъ же зело немощенъ, и разслабленъ сталъ» (690).

Сочетание мотивов нападения бесов и безумия главного героя «Жития» показывает, насколько опасны для христианина и жертва, и вообще вся служба никонианская, какими трагическими последствиями они оборачиваются для человека: «Видите ли, правовернии, какова ихъ жертва досадна Богу и бесомъ свойственна; меншая святыня, просвира вынятая, таковую пакость вернымъ творитъ. (...) Увы, миру погибающу!» (692); «отъ малой святыни беда» (936, 938, 948). Не случайно, очевидно, появляется в этом эпизоде мотив мученичества главного героя, обусловленный нападением на него бесов: «за что меня бесъ мучилъ?» (228); «нападоша на мя беси, и паки умучиша мя» (229). Он достигает своего апогея в конце эпизода – в обещании «вечных мук» тем, кто причащается по-никониански. Конкретизируя метафизическое обещание «веч-

ных мук», Аввакум предваряет финал своими размышлениями о возможном разрешении своей судьбы, если бы он съел данную ему просвиру: «А егда бы съелъ просвиру ту, такъ бы меня, чаю, и задавили беси» (229).

Если трагическое нападение бесов Аввакум связывает с неправильным поведением героя, то благодать Господню – с богоугодным поведением: «назнаменовалъ Исусову молитву, и... исчезоша беси» (228); «Азъ, после ихъ воставъ, моля Бога со слезами, обещался жжечь просвиру ту, и прииде на мя благодать Духа Святаго... и самъ я в той часъ оздравелъ, благодатию духовною, – сердце мое наполнилося радости» (228–229); «моля Бога и каяся... проклялъ отступника Никона с никонияны и книги ихъ еретическия, и жертву ихъ, всю службу ихъ, и благодать Божия паки прииде на мя и здравъ бысть» (229). Подобная прямолинейность взаимосвязи поведения человека с деяниями по отношению к нему Бога и дьявола – отличительная черта миропредставления Аввакума, стремящегося во всех своих произведениях, носящих преимущественно проповеднический характер, убедить своих адресатов в житейской и метафизической выгоде и необходимости вести богоугодный образ жизни, т. е. жить по законам «старой» веры.

Итак, эпизод о просвире убедительно доказывает трагическую взаимосвязь никонианской жертвы с нападением бесов на человека, прикоснувшегося к ней. Через эстетику отрицания проглядывает положительный идеал мироустройства Аввакума – необходимость и выгода жить согласно «старой», чистой, истинно православной вере. В противном случае жизнь человека будет омрачена вмешательством беса, готовым уничтожить его. Мотивы нападения и издевательств бесов, печального безумия человека, приобщившегося к никонианской службе, мученичества и физического изнеможения персонажа призваны подчеркнуть трагизм никонианской жертвы в жизни истинного христианина. Антитеза Бога и дьявола, проходящая красной нитью через весь эпизод, выявляется через прямолинейность взаимосвязи поведения человека с мучениями от бесов или с благодатью Божиею. Эмоции, сопровождающие эти контрастные отрезки текста: печаль и радость, – свидетельствуют о катарсисе, намечаемом в данном эпизоде.

Все вышеизложенное позволяет сделать вывод, что понятие «внешние беды» от бесов включает в себя и бесовские «игрушки», в результате которых неодушевленные предметы приобретают свойства живого существа и тем самым устраша-

ют подвижника; и нападения бесов на приобщившегося к никоновской ереси, и мучения человека, физически изнемогающего от «бесовских ухищрений».

Глава 12. «Внутренние беды»

Понятие «внутренние» беды характеризует внутренний мир человека, особенности его умонастроения: «внутренния беды, еже есть помыслы неподобныя, потомъ и дела» (482–483); «А в церкве стою, паки внутренняя беда: безчинства в ней не могу претерпеть» (564). То есть «внутренние» беды – это греховные помыслы и дела самого человека.

Важнейшей трагической темой, раскрывающей наиболее ярко понятие «внутренние» беды, является тема душевных колебаний и внутренних конфликтов главного героя[192]. Ей посвящен ряд экспрессивных эпизодов.

Один из таких эпизодов – беседа протопопа с Марковной. Главный трагический мотив здесь – это мотив выбора пути, выраженный через антитезу сходных слов и выражений и проявляющийся на композиционном уровне. Вслед за короткой экспозицией, описывающей ситуацию, вызвавшую депрессивное состояние: «Таже в русские грады приплылъ и уразумелъ о церкви... Опечаляся...» (42), – следует внутренний монолог героя: «что сотворю? *проповедаю* ли слово Божие, или *скроюся* где?» (42–43). Далее Аввакум помещает беседу с Марковной. Объясняя жене причины своей печали, протопоп повторяет ей свои сомнения, уже известные читателю из внутреннего монолога: «жена, что сотворю? Зима еретическая на дворе; *говорить* ли мне, или *молчать*?» (43). Вопрос, над которым задумался Аввакум, принципиально для него важный и мучительный. Какой путь избрать: путь обличения, борьбы, которая легко может навлечь новые беды на него и его семью (только что закончилась десятилетняя ссылка в Сибирь), или путь уединения, отхода от борьбы и бедствий мира?

Примечательно, что Аввакум в данном эпизоде со своими сомнениями не обращается к Богородице или Христу[193]. Его речь адресована конкретному живому человеку. И это отнюдь не случайность. Он советуется не с Богом, а с женой, так как его выбор отразится на жизни всей семьи. Проблема выбора дальнейшего пути возникла у протопопа именно из осознания связанности своей жизни, своих слов с благополучием жены и детей[194]. Мотив психологической связанности главно-

го героя – один из важнейших трагических мотивов в данном эпизоде. Он так же, как и мотив выбора пути, выражается повтором определенной лексики и проявляется на композиционном уровне: «что сотворю? 〈...〉 Понеже *жена и дети связали* меня» (43) – во внутреннем монологе; «что сотворю? 〈...〉 *связали вы* меня» (43) – в ответе Марковне. Для Аввакума как священника нет сомнений, какая вера истинная и по какому пути следует идти. Вероятно, поэтому он и не обращается за помощью в решении проблемы к потусторонним силам. Но в его душе мучительно борются религиозный долг, как он его понимает, и реальные чувства человека – отца, мужа – любовь и жалость к своим родным.

О том, что борьба с никоновской ересью трагически отражается на его семье, Аввакум прямо не говорит в этом эпизоде. Но в других эпизодах, рассказывающих о судьбе членов его семьи, эта связь прослеживается явственно: «В то же время родился сынъ мой Прокопей, которой сидитъ с матерью *в земле закопанъ*» (11); «А жена и дети... въ Юрьевце остались: неведомо – живы, *неведомо – прибиты*! Тутъ паки *горе*» (14); «Протопопица младенца родила: *болную* в телеге и *повезли* до Тоболска» (18); «А жена з детми верстъ з двадцеть была *сослана* от меня. Баба ея Ксенья *мучила*» (25); «И у меня два сына маленькихъ *умерли в нуждахъ* техъ» (27); «Дочь моя, *бедная горемыка*, Огрофена... *бедная* моя, на Мезени, с меншими сестрами *перебиваяся* кое-какъ, *плачючи*, живутъ. А мать и братья *в земле закопаны* сидятъ... *горкие мучатся*» (28) и т. д. Благодаря этим аналогиям, становятся понятны представление Аввакума о трагической взаимосвязи его личного выбора с несчастьями его семьи и мучительность для него как человека этого выбора[195].

Ответная речь Анастасии Марковны является своеобразной кульминацией в этом эпизоде. Во-первых, протопопица в своей речи дает традиционную формулировку возникшего конфликта[196]: «привязалъся еси жене, не ищи разрешения; егда отрешишися, тогда не ищи жены» (43). Это прямая цитата из Первого послания к коринфянам святого апостола Павла (ср. текст Библии[197]: «Привязаешишися жене; неищи разрешения. Отрешаешилися жены; неищи жены»). Расширение цитаты во многом проясняет внутренний конфликт главного героя. Апостол Павел гласил: «не оженивыися, печется о господнихъ, како угодити господи. А оженивыися, печется о мирскихъ, како угодити жене». Осознание Аввакумом этой обязанности женатого человека и обусловливает трагический мотив

психологической связанности, появляющийся в данном эпизоде. Аввакум чувствует себя призванным защитить истинное благочестие, но требование религиозного долга, как его понимал протопоп, приходит в противоречие с его чувствами и библейским текстом, согласно которому он строит свою жизнь. Об этом свидетельствуют, например, постоянно встречающиеся в «Житии» сопоставления собственного бытия с бытием библейских персонажей: «Бытто добрый человекъ! – другой фарисей… со Владыкою судитца захотелъ! Аще Иевъ и говорилъ такъ» (23); «Я-су… своровалъ: яко Раавъ блудная во Ерихоне Исуса Наввина людей, спряталъ ево» (39); «аще зарежутъ, и Ты причти мя з Захариею пророкомъ» (12); «яко Лазаря во гною у вратехъ богатаго пси облизаху гной его, (…) такъ и я со своею собачкою поговаривалъ» (179) и др.

Дальнейшие слова Анастасии Марковны, благословляющие протопопа на подвиг: «*Азъ тя и з детми благословляю*: деръзай проповедати слово Божие попрежнему, а *о насъ не тужи*… Поди, поди в церковь, Петровичь, – обличай блудню еретическую» (43), – снимают внутренний конфликт героя. Мотив психологической связанности исчезает после этого. И мягкое аввакумовское в начале эпизода «проповедаю ли», «говорить ли» в устах Анастасии Марковны превращается в грозное «деръзай проповедати… обличай».

Концовка эпизода свидетельствует о разрешении трагического внутреннего конфликта: «Я-су ей за то челомъ и, *отрясше* от себя *печалную слепоту, начахъ* попрежнему слово Божие *проповедати* и учити по градомъ и везде, еще же и *ересь никониянскую со дерзновениемъ обличахъ*» (43). Трагические мотивы печали и выбора пути находят свое разрешение: печаль исчезает, ибо определен дальнейший путь – бескомпромиссный путь борьбы, обличения. Композиционное кольцо (совпадение лексики внутреннего монолога и концовки) подчеркивает, что конфликт разрешен. Но в этом разрешении, традиционном для житийной литературы[198], таятся зачатки новых трагических ситуаций для Аввакума и его семьи. Это предчувствует Марковна: «дондеже Богъ изволитъ, живемъ вместе; а егда разлучатъ, тогда насъ в молитвахъ своихъ не забывай» (43). Об этом говорит и мотив дерзновения, указывающий на то, что путь, избранный добровольно и Аввакумом, и его семьей, дерзок и опасен: «деръзай проповедати», «со дерзновениемъ обличалъ». Учительство и обличительные проповеди ассоциируются и у самого протопопа, и у его жены с дерзанием, с подвигом.

О важности правильного выбора пути говорится и в эпизоде «тонкого сна» Аввакума в Тобольске[199]. Главный трагический мотив в этом эпизоде – мотив ужаса, характеризующий состояние главного героя, которого «попужал» Христос: «*страшно* возвещено... палъ... во *ужасе велице*... Христосъсветъ *попужалъ*» (45–46). Дополнительные трагические мотивы – мотив рассечения, обещанного главному герою Богом, и мотив необходимости вести правильный образ жизни: «*блюдися*, от Меня да не полъма *ристесанъ* будеши» (45), «*блюдися*, да не полъма *разсеку* тя» (46). Тесная взаимосвязь всех трех мотивов в данном эпизоде обусловлена единой причиной, вызвавшей их к жизни. Аввакум начал ходить в соборную церковь, где богослужение совершалось по исправленным служебникам, и стал привыкать к новой службе: «*Былъ* я у завтрени *в соборной церкви* на царевнины имянины, – *шаловалъ* с ними в церкве той при воеводахъ; да с приезду *смотрилъ* у нихъ просвиромисания... *привыкъ ходить*» (45). Посещение соборной церкви оценивается протопопом как противозаконная шалость. Трагизм этого факта в жизни героя подчеркивается с помощью яркого сравнениям: «что *жаломъ*, духомъ антихристовымъ и *ужалило* было» (45). Посещение никоновской церкви воспринимается протопопом как духовная болезнь, от которой его и предостерег страшным возвещением Христос.

Обращает внимание на себя в данном эпизоде неявно выраженная антитеза мотивов ругани и молчания, которые являются своеобразными признаками правильного и неправильного поведения человека в современном Аввакуму мире. Ругань по поводу никоновской соборной церкви: «а самъ имъ *ругалъся*; а какъ привыкъ ходить, такъ и *ругатца* не сталъ» (45) – и есть тот правильный образ жизни, который приведет к спасению души: «азъ же вся сия яко уметы вменилъ, да и Христа приобрящу» (45). Более того, ругань главного героя «Жития» особого плана – это обличение никониан. В редакции В «Жития» в конце эпизода Аввакум пишет: «Ко инымъ ходилъ церквамъ, где православное пение, и народы *училъ*, *обличая* ихъ злобесовное и прелестное мудрование» (195). Здесь мотив ругани получает свое прямое продолжение в намеченном мотиве обличения и учительства. Связь этих мотивов прослеживается и в других эпизодах «Жития»: «начахъ... слово Божие *проповедати* и *учити*... ересь никониянскую... *обличалъ*» (43); «до Москвы едучи... кричалъ, *проповедая* слово Божие, и *уча*, и *обличая* без-

божную лесть» (43); «А я... людей Божиихъ *училъ*, а ихъ пестрообразныхъ зверей *обличалъ*» (51) и т. д.

Мотив молчания появляется в анализируемом эпизоде как оборотная сторона спасительного мотива ругани: «ругатца не сталъ» (45); «молчать было захотелъ» (194). Молчание героя, означающее принятие новой церкви, ассоциируется в сознании Аввакума с гибелью души: «по толикомъ страдании *погибнуть* хощешь? Блюдися» (46). Ассоциация эта, слабо выраженная в данном эпизоде, становится явной в общей концепции аввакумовского творчества: «подобаетъ... держати кафолическая вера, ея же аще кто целы и непорочны не соблюдаетъ... во веки *погибнетъ*» (6), «протопопъ! Не отступай ты старова... благочестия... не гляди на насъ, что *погибаемъ* мы» (51), «никонияня! *Погибаете* от своего злаго и непокориваго нрава» (60) и др. – в «Житии»; «Побереги единородную свою душу 〈...〉 Аще ли увязнувъ, во прелести ихъ обрящешися и съ темъ во веки *погибнеши...*» (310) – в «Книге Бесед».

Важным эпизодом, характеризующим представление Аввакума о трагичности неправильного образа жизни, является также эпизод вынужденного молчания дочери Аграфены. Он тоже выстраивается на антитезе двух мотивов – вынужденного молчания и говорения. Первый относится к дочери Аввакума: «связавшуся языку ево, ничего не промолыть, мичитъ... не знаю кто... за язык-отъ меня держалъ и... не далъ говорить» (48). Второй распространяется и на Аввакума, и на Аграфену, и на кого-то, кто «светленекъ». Но свободой речи владеют в этом эпизоде только два персонажа: сам Аввакум («И я... реклъ... говори со мною») и некто «светленекъ» («светленекъ... говоритъ... скажи отцу»). Дочь же протопопа, Аграфена, сначала освобождается от бремени молчания благодаря молитве отца: «с молитвою приступилъ... о имени Господни... говори» (48), только потом обретает дар слова: «Она... ясно заговорила» (48).

Оба мотива, характеризующие состояние Аграфены, имеют непосредственное отношение в этом эпизоде к образу главного героя. Способность говорить возвращается к Аграфене благодаря отцу, и ее вынужденное молчание имеет к нему прямое отношение: «скажи отцу, чтобы онъ правило попрежнему правилъ» (48). Причиной страданий дочери оказывается отцовское небрежение к правилу, о котором мы узнаем из предшествующего описания событий: «от немощи и глада великаго изнемогъ в правиле своемъ, всего мало стало, толко паве-

чернишные псалмы, да полунощницу, да часъ первой, а болши тово ничего не стало... принять ево (правило. – *О.Т.*) не могу... ослабелъ» (47). Физическая немощь персонажа, ставшая причиной небрежения к правилу, вызывает яркую ассоциацию своего бытия с бытием неразумной скотинки, поданную через сравнение: «такъ, что скотинка, волочюсь» (47) – и свидетельствующую о трагическом восприятии протопопом этого факта своей жизни.

Мотив небрежения к правилу, появляющийся в преддверии повествования о вынужденном молчании Аграфены, получает логическое разрешение в разбираемом эпизоде: «скажи отцу, чтобы онъ правило попрежнему правилъ, такъ на Русь опять все выедете; а буде правила не станетъ править, о немъ же онъ и самъ помышляетъ, то здесь все умрете, и онъ с вами же умретъ» (48). В речи какого-то высшего существа («кто... светленекъ») прослеживается связь мотива небрежения о правиле с мотивом смерти, обещанной всей семье Аввакума, и ему в том числе. О том, что небрежное отношение человека к вере приводит к смерти, свидетельствует и прямое авторское высказывание, предшествующее анализируемому отрывку: «не гладъ хлеба, ни жажда воды погубляетъ человека; но гладъ велий человеку – Бога не моля, жити» (47). Сочетание этих мотивов в эпизоде говорит о стремлении протопопа на примере собственной жизни продемонстрировать трагические последствия небрежного отношения к правилу.

Еще один эпизод, иллюстрирующий последствия неправильного образа жизни, – эпизод судилища Аввакума с Богом. Основное настроение эпизода – скорбь: «многими *скорбьми* подобаетъ намъ внити во царство небесное... *Увы* мне!» (23); «*Грустно* гораздо» (24). Главный трагический мотив – мотив болезни, характеризующий физическое состояние главного героя: «Какъ били, такъ не *болно* было... попустилъ меня ему таково *болно убить*... Стало у меня в те поры *кости-те щемить* и *жилы-те тянуть*, и *сердце зашлось*, да и *умирать* сталъ... опять не стало ништо *болеть*» (23–24). Он композиционно оформлен. В начале и в конце эпизода Аввакум только констатирует факты наличия-отсутствия реальной физической боли, испытываемой им, в центральной части конкретизирует, что именно и как болит. Физические страдания главного героя настолько велики, что ему кажется, будто он умирает: «и умирать сталъ».

Дополнительный трагический мотив, относящийся к тому же герою, – мотив безумия, которое и привело к болезни:

«лежа, *на умъ взбрело*... писания *не разумелъ*... на такое *безумие* пришелъ» (23). Более явственно мотив безумия в эпизоде судилища Аввакума с Богом виден в редакции В «Жития»[200]: «*на умъ взбрело... писания не разумелъ*... от твари Бога *уразумевъ*... изнесе глаголъ *от недоразумения*... А я таковая же дерзнухъ *от коего разума... помышляю* быти *слепымъ... ослепъ извнутрь*» (177–178).

Сочетание мотивов болезни и безумия демонстрирует определенное представление Аввакума об устройстве жизни. Любой греховный поступок человека оценивается протопопом как безумие. В данном эпизоде грех главного героя состоит в том, что он захотел судиться с Господом: «Кто дасть *судию* между мною и Тобою? (...) Бытто добрый человекъ! – другой фарисей з г...ю рожею, – со Владыкою *судитца захотелъ*! (...) на такое *безумие* пришелъ» (23). Греховный поступок человека мгновенно вызывает гнев Бога. Наказание, посылаемое Богом за проступки, может принимать форму болезни, как в данном эпизоде. Может выражаться в странных, необъяснимых на первый взгляд проявлениях стихии. Так, например, дощаник Пашкова, избившего протопопа, то есть тоже согрешившего, сел на камень. По этому поводу Аввакум замечает: «Чюдо, какъ-то Богъ безумныхъ техъ учитъ!» (36); «за грехъ наказуетъ Богъ», – говорит отцу Еремей. Пока Пашков «вечерни и завтрени пелъ» (48), хлеб хорошо родился, а как только «бедной коварничать сталъ о Божиемъ деле» (48), так вода «потопила ниву» (48). «Виждь, – комментирует Аввакум эту ситуацию, – какъ поруга дело Божие и пошелъ страною, такъ и Богъ к нему страннымъ гневомъ» (48–49) и т. д.

Тесная логическая взаимосвязь болезни и безумия в анализируемом эпизоде композиционно оформлена. Начало – «Какъ били, такъ не болно было с молитвою тою» (23). Суть этого пассажа: пока смиренно терпел, не роптал, молился Богу – не чувствовал боли. Но как только возопил неправедно: «лежа, на умъ взбрело: "за что Ты, Сыне Божий, попустилъ меня ему таково болно убить тому?"» (23), – чуть не умер от физических страданий: «Стало у меня в те поры кости-те щемить...» (23). Покаялся – и опять исчезла боль: «покаялъся предъ Владыкою... и опять не стало ништо болеть» (24). Связь мотивов безумия и болезни осуществляется здесь благодаря определенной временной последовательности минисобытий, неизменно фиксируемой протопопом. Греховная сущность человека, его безумие, между которыми в «Житии» практически ставит-

ся знак равенства, являются причиной гнева Божьего и, как следствие, причиной трагических ситуаций.

Мотив греховности – один из важных трагических мотивов в этом эпизоде. В редакции А – «не вемъ, что *согрешилъ*... А я первое – *грешенъ*» (23) – Аввакум показывает личную греховную сущность, отсюда больше личностного трагизма. В редакции В – «невемъ, что *согрешилъ*... *погибельный* сынъ... *грешенъ*... *поганова* колена... *сквернова* Исава» (177) – греховность распространяется на двух персонажей: на главного героя «Жития» и на библейского персонажа Иова, поэтому трагическая суть этого явления лично для протопопа получается несколько размытой.

Аввакум сопоставляет свой поступок с поступком Иова, который также захотел «судитца» с Владыкой. Греховный поступок библейского персонажа Аввакум оправдывает и историей его жизни, и незнанием Писания, и его праведностью: «Аще Иевъ и говорилъ такъ; да онъ *праведенъ*, *непороченъ*, а се и *писания не разумелъ*, *вне закона*, *во стране варварстей*, от твари Бога позналъ» (23); «Да Иевъ хотя бъ и *грешенъ*, ино нельзя на него подивить: *вне закона* живый, писания *не разумелъ*, *в варварской земли* жива; аще и... *поганова колена*. Внимай: Исаакъ Авраамовичъ роди сквернова Исава, Исавъ роди Рагуила, Рагуилъ роди Зара, Зара же праведнаго Иева – вотъ *смотри, у ково Иеву добру научитца*! Вси прадеды идолопоклонники и блудники были» (177). И поскольку Иов «изнесе *глаголъ от недоразумения и простоты сердца*» (178), его поступок не может расцениваться как грех. Для себя же протопоп не видит возможности оправдаться: «А я первое – грешенъ, второе – на законе почиваю и писаниемъ отвсюду подкрепляемъ» (23); «А я таковая же дерзнухъ от коего разума? Родихся во церкве, на законе почиваю, писаниемъ Ветхаго и Новаго закона огражденъ» (178). Композиционная антитеза образов подчеркивается контрастом мотивов, сопровождающих этих персонажей. Мотиву греховности главного героя «Жития» противопоставляется мотив праведности, характеризующий библейского персонажа Иова: «да онъ *праведенъ*, *непороченъ*» (23), «Иевъ *непорочный*... *праведнаго* Иева... живъ *праведный непорочно*» (177–178).

Концовка эпизода демонстрирует один из способов преодоления трагизма. Это покаяние, в результате которого человек прощается Господом и трагические составляющие его жизни исчезают: «покаялъся предъ Владыкою, и Господь-светъ милостивъ: не поминаетъ нашихъ беззаконий первыхъ пока-

яния ради; и опять не стало ништо болеть» (24). Покаяние как средство преодоления трагизма в жизни человека – излюбленный аввакумовский прием разрешения трагических ситуаций: «покаяние матерне колику силу сотвори: душу свою изврачевала и сына исцелила» (34); «яко косенъ Богъ во гневъ, а скоръ на послушание» (36); «Но милостивъ Господь: наказавъ, покаяния ради и помилуетъ насъ, прогнавъ болезни душъ нашихъ и телесъ» (20) и др.

Итак, важной трагической темой в «Житии» протопопа Аввакума, раскрывающей понятие «внутренние беды», является тема душевных колебаний, сомнений и внутренних конфликтов. Различные сочетания трагических мотивов в проанализированных выше эпизодах ведут к вполне определенным авторским представлениям о природе человека и жизни в целом. Понятие «внутренние беды», как и понятие «внешние беды», получает весьма широкое семантическое наполнение у Аввакума. Это и трагическая сложность выбора пути для семейного человека, видная из сочетания мотивов печали, психологической связанности, ибо его выбор обязательно отразится на жизни всей семьи. И трагичность будущего человека, сделавшего неправильный жизненный выбор, показанная через взаимосвязь мотивов молчания, означающего принятие церковных новшеств, и гибели души вкупе с мотивом ужаса. И греховность человека, являющаяся причиной гнева Божьего, выражающегося в безумии и болезнях, поражающих грешников. В целом в эпизодах, изображающих «внутренние беды» (душевные сомнения, слабости, внутренние конфликты), отразилось общее представление Аввакума о трагизме жизни человека в мире, расколотом на два противоборствующих лагеря и забывшем о постоянной, жизненно важной необходимости жить «моля Бога».

Часть IV

ТРАГИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ

Глава 13. Бесноватые и больные

Последствием церковной реформы явилось большое количество бесноватых и заболевших странными болезнями. В основном эпизоды исцеления больных и бешеных встречаются в «Житии»: это эпизод о вдовах Марье и Софье, сенных Пашкова; исцеление младенца Евдокии Кирилловны и серия

повестей о бесноватых, завершающих памятник. Трижды сцены исцеления встречаются в составе эпизодов покаяния начальника Евфимия Стефановича, бешеных Филиппа и Евфимия.

Все сцены исцеления имеют одинаковую структуру. Вначале упоминается имя заболевшего, дается неясное определение болезни, указываются причины бесноватости или болезни, затем рассказывается о борьбе Аввакума-героя с бесами, и завершаются эпизоды похвалой Христу[201].

Традиционно рассказ об исцелении болеющих и бесноватых в житиях начинался с упоминания личности заболевшего. Аввакум же вначале указывает место действия. Он либо называет город, в котором совершил чудо исцеления, либо дает более широкое определение пространства – «Даурская земля». Иногда протопоп употребляет сразу оба понятия: сначала более широкое, затем более узкое, как бы ограничивает пространство, конкретизирует место действия: «в Сибири... в Тоболске» (74): «Было в Даурской земле» (28); «Таже приволоклись паки на Ирьгень озеро» (32); «А егда я былъ в Сибири, – туды еще ехалъ, – и жилъ в Тоболске, привели ко мне бешанова, Феодоромъ звали» (74); «Въ Тоболске была у меня девица, Анною звали» (77); «Да у меня жъ былъ на Москве бешаной, – Филиномъ звали, – какъ я ис Сибири выехалъ» (73).

Иногда в роли указателей места, где совершается чудо исцеления, выступают слова, не указывающие на географическое расположение, – «в дому моемъ», «в темнице»: «Да и в темницу-ту ко мне бешаной зашел, Кирилушко, московский стрелецъ, караульщикъ мой» (71); «Ко мне же, отче, в домъ приношивали матери детокъ своихъ» (79).

В некоторых случаях Аввакум заменяет место действия на время действия: «Какъ в попахъ еще былъ, тамъ же, где брата беси мучили, была у меня в дому моемъ вдова молодая» (76); «Егда еще я попомъ бысть» (67).

Но в контексте таких эпизодов время осознается как указание места, тем более что место действия Аввакум ранее уже обозначил. Столь точное указание места действия необходимо Аввакуму, с одной стороны, для достижения эффекта достоверности рассказываемого; с другой стороны, разнообразие географических мест, в которых Аввакум встречался с бешеными, оказывалось практически безграничным. Протопоп подчеркивал широту распространения зла, связанную с Никоном и его реформами: это и вдовы, и молодые девушки, и состоявшие-

ся мужчины, и младенцы, и, что удивительно, даже духовные дети протопопа, – весь мир вокруг Аввакума «взбесился»[202].

Продолжая житийную традицию, Аввакум дает достаточно неясное определение болезням: «рука правая и нога засохли, что батошки... Робеночекъ на кончину пришелъ» (33); «Ко мне, отче, в домъ принашивали матери детокъ своихъ маленькихъ, скорбию одержимыхъ грыжною» (79–80); «Евфимей Стефановичь при кончине, и кричитъ неудобно, бьетъ себя и охаетъ» (12).

Так же описывается и состояние бесноватых. Главный трагический мотив при описании бесноватых – мотив жестокости беса: «Марья и Софья, одержимы духомъ нечистымъ... зело жестоко ихъ бесъ мучитъ» (28); «Жестокъ же былъ бесъ в немъ» (75); «бесъ мучилъ ея» (79); «беси ево жестоко начаша мучить» (68); «понеже в немъ бесъ былъ суровъ и жестокъ гораздо» (73); «бесъ былъ... жестокъ гораздо» (73), «беси ево жестоко начаша мучить» (68); «жестокъ же былъ бесъ в немъ» (75) и т. д. – и связанный с ним напрямую мотив внезапного нападения беса на человека и поражения его: «от бесовъ пораженъ бысть» (68); «бесъ в немъ вздивиячится» (72); «бесъ вздивиялъ въ Филиппе» (73); «ея бесъ ударитъ о землю» (76); «И нападе на нея бесъ во время переноса» (79).

Постоянное использование одних и тех же слов – «бес», «жестоко», «мучить» – свидетельствует о том, что Аввакум подчеркивал жестокость беса и мучения человека. Протопоп не раз упоминал, сколько у него ушло времени на борьбу с бесами: «Жилъ со мною с месяцъ и болши. Передъ смертию образумилъся» (72); «И я, в дому своемъ держа месяца з два, стужалъ об немъ Божеству» (75); «Прокуда таки – ни бесъ, ни што былъ в ней, много времени такъ в ней игралъ» (76); «И многажды такъ бысть» (77); «Ночь всю зимнюю с нимъ простряпалъ» (70); «Бился я з бесами, что с собаками, недели с три за грехъ мой» (71).

Этот главный трагический мотив, обусловливающий тематику эпизодов и их композиционные особенности, получает свое развитие в целом ряде трагических мотивов, относящихся к пораженным бесом. В эпизодах исцеления постоянно присутствует мотив смерти: не всегда понятно, чем больны герои, но абсолютно ясно, что они скоро умрут: «Чаю, умреть» (77); «Робеночекъ на кончину пришелъ» (33); «Евфимей Стефановичь при кончине» (12).

В большинстве эпизодов Аввакум прямо указывает, что причиной бешенства и болезни является прегрешение чело-

века[203]. Мысль о вселении в человека беса в качестве наказания за грехи открыто постулировалась церковными проповедниками. Так, например, митрополит Киприан говорил: «О имущих же дух лукавый, не годится таковым даяти причастиа… нечисти бо суть, нечистым духом одержими, грех ради неких»[204]. Протопоп Аввакум продолжает эту древнюю традицию в сценах исцеления, единственное отличие – это установка на мгновенную причинно-следственную связь греха и болезни-бесноватости: «Смалодушничавъ, она, осердясь на меня, послала робенка к шептуну-мужику… Вижу, что ожесточилъ дияволъ сердце ея» (33); «Соблудилъ в великъ день з женою своею, наругая праздникъ, – жена ево сказывала, – да и взбесился» (75); «Позавиде дияволъ добродетели ея, наведе ей печаль о первомъ хозяине… захотела от меня отъити и за первова хозя(и)на замужъ поити… Господь же пустилъ на нея беса… понеже и меня не стала слушать ни в чемъ, и о поклонахъ не стала радеть» (77); «Хотела пострищися, а дьяволъ опять зделалъ по своему: пошла за Елезара замужъ и детокъ прижила… А какъ замужемъ была, по временамъ Богъ наказывалъ, – бесъ мучилъ ея» (79); «Таже инъ начальникъ на мя разсвирепелъ: приехавъ с людми ко двору моему, стрелялъ из луковъ и ис пищалей с приступомъ» (12); «Сей Евфимей лошедь сию поилъ и кормилъ, и гораздо об ней прилежалъ, презирая правило многажды» (68); «протопопица моя со вдовою домочадицею Фетиньею межъ собой побранились, – дьяволъ ссорилъ ни за што. И я, пришедъ, билъ ихъ обеихъ и оскорбилъ гораздо, от печали: согрешилъ пред Богомъ и пред ними. Таже бесъ вздивиялъ въ Филипие» (73).

Принципиально значимым оказывается здесь то, что бес выступает в данных сценах как проводник воли Бога[205]. В эпизоде о своей духовной дочери Аввакум прямо говорит о «сотрудничестве» между Богом и дьяволом: «Господь же пустилъ на нея беса» (77). Бешенство и болезни выступают в «Житии» протопопа Аввакума как Божии средства наказать человека за неправедный поступок и образумить его: «Господь же пустилъ на нея беса, смиряя ея… *Виде Богъ противление ея, посланъ беса* на нея… Благохитрый же *Богъ инако ея наказалъ*: задремала в правило, да и повалилась на лавке спать, и три дни и три нощи, не пробудяся, спала» (77); «Евфимей Стефанович… говоритъ: дайте мне батка Аввакума! *за него Богъ меня наказуетъ*! …Болшо у Христа-тово остра шелепуга-та: скоро повинилъся мужъ твой!» (12); «И *виде Богъ неправду в насъ з братомъ*, яко неправо

поистине ходимъ, – я книгу променялъ, отцову заповедь преступилъ, а братъ, правило презирая, о скотине прилежалъ, – *изволилъ насъ Владыко сице наказать*... коея ради вины бесъ такъ озлобляетъ насъ» (68).

Факт бесовства людей получает двойственное осмысление у Аввакума. С одной стороны, бешенство человека является результатом неправедного образа жизни и Божьими средствами усмирения человека. С другой стороны, бешенство человека обусловлено у Аввакума завистью дьявола к чистоте жизни христиан: «Позавиде дияволъ добродетели ея, наведе ей печаль о первомъ хозяине своемъ... дьяволъ окралъ...» (77). Так или иначе автор постоянно подчеркивает прямую взаимосвязь греха и бешенства в жизни людей, оборачивающуюся бедой и для самого бесноватого, и для окружающих его людей.

Особый динамизм и сценичность характерны для изображения состояния больных и бешеных, описания процесса лечения. Болезнь одержимых протекает, как правило, в два этапа: сначала бешеные буйствуют, а затем либо падают, как мертвые, либо просто не могут шевельнуть ни рукой, ни ногой, не могут ничего сказать. Причем буйное поведение одержимых описывается Аввакумом всегда в одних и тех же выражениях: Марья и Софья «*бьются* и *кричать*» (28), Пашков «заперъ ихъ в пустую избу, ино никому приступу нетъ к нимъ; призвали чернова попа, – и оне ево дровами *бросаютъ*, и поволокся прочь» (31); «такъ ея *бесъ ударитъ о землю*, омертвеетъ вся, яко камень станетъ, и не дышитъ, кажется, – ростянетъ ея среди горницы, и руки, и ноги, – лежитъ яко мертва» (76); «Евфимей Стефановичь при кончине, и *кричитъ неудобно, бьетъ себя* и охаетъ» (12); «Вскочилъ с перины Евфимей, палъ пред ногама моима, *вопитъ неизреченно*» (13); «Братъ мой... *завопилъ высокимъ гласомъ*: призри на мя и помилуй мя! – и, испустя книгу из рукъ, *ударился о землю*, от бесовъ пораженъ бысть, *начатъ кричатъ* и *вопить гласы неудобными*» (68); «А онъ пущи бесится, *кричитъ*, и *дрожитъ*, и *бьется*» (68); «*билъся и дрался*, и не могли с нимъ (Филиппом. – *О.Т.*) домочадцы ладитъ» (73); «и *началъ* чепь *ломать*, *бесясь*, и *кричать неудобно*» (73); «Ухватилъ меня (Аввакума. – *О.Т.*), и *учалъ бить* и *драть*, и всяко меня, яко паучину, терзаетъ... Потомъ бросилъ меня от себя» (74).

Мотив чрезвычайной активности бесноватых, проявляющейся в драчливости, диком крике и ломании вещей, выявляется в данных эпизодах на основе глагольных повторов. Почти все бешеные и некоторые больные «бьются», «дерутся», «кри-

чат и вопят гласы неудобны». Глагольные перечисления – излюбленный прием усиления, способ гиперболизации у Аввакума, призванный показать силу зла, тяжесть наказания за грешный образ жизни. Аввакум прибегает и к гротеску. Зачастую домашние (а их может быть около 30 человек) не могут удержать одного взбесившегося. Аввакум наделяет почти всех одержимых недюжинной, порой нечеловеческой физической силой, мощью[206]. Они способны избить окружающих, хотя те численно превосходят их: «В дому же моемъ иные родные два, брата, – Козма и Герасимъ, – болши ево, а не смогли удержать ево Евфимия; и всехъ домашнихъ человекъ с тритцеть, держа ево, рыдаютъ и плачютъ, вопиюще ко Владыке» (68). Кричат так, что все домашние застывают в ужасе и начинают «вопить» ко Владыке.

Чтобы подчеркнуть трагизм подобного поведения бесноватых для общества, Аввакум вводит сопутствующий трагический мотив тягостного положения людей, попавших в руки одержимых бесом или вынужденных находиться вблизи них: «Ухватилъ меня, и училъ бить и драть, и всяко меня, яко паучину, терзастъ» (74); «в тюрме юзниковъ... всехъ перебилъ... бродя в деревняхъ, великие пакости творилъ. Всякъ бегаетъ от него» (75); «призвалъ к нимъ чернова попа, – и оне ево дровами бросаютъ» (31) и др. Страх, испытываемый домашними при виде беснующегося, подчиняет и парализует их сознание настолько, что они начинают вести себя точно так же, как одержимый: «На всехъ домашнихъ нападе ужасъ и зело голка бысть велика» (73–74). Бешенство одного человека влечет за собой бешенство других. Мир людей, подверженных воздействию дьявола, разрастается в «Житии» до бесконечности.

Чтобы хоть как-то совладать с бешеным, обезвредить, его сажают на цепь, но одержимые неизменно либо ломают ее, как бешеный Филипп, либо вышатывают пробой из стены и убегают вместе с цепью, как бешеный Феодор.

Описывая бесноватых, Аввакум не чуждается изображения низкого, натуралистического: «зело вшей было много... Онъ, миленькой, бывало с...ть и с...ть под себя» (72); «А иное два Василия у меня бешаные бывали прикованы, – странно и говорить про нихъ: калъ свой ели» (77). Показывая низкое, телесное, грязное, безобразное, писатель тем самым подчеркивает ужас бешенства, тяжесть борьбы с ним.

Вторая стадия болезни представляет собой прямую противоположность первой. Если сначала бешеные обладают

какими-то нечеловеческими силами, все крушат, всех колотят, т. е. наделены живостью, активностью, чрезмерной выносливостью, то потом они неожиданно, почти резко обессилевают и замертво падают, ударяясь о землю, не могут пошевелиться, не в состоянии что-либо сказать[207]: «братъ же бывъ яко меръгвъ» (69–70); «а самъ не говоритъ, связавшуся языку его» (70); «Егда жъ язъ грешный со крестомъ и с водою приду, повиненъ бываетъ и яко мертвъ падаетъ пред крестомъ Христовымъ, и ничево не смеетъ надо мною делать» (73); «ея бесъ ударитъ о землю, омертвеетъ вся, яко камень станетъ, и не дышитъ, кажется, – ростянетъ ея среди горницы, и руки, и ноги и тело... мертво и каменно» (76) и др.

Мотивы чрезвычайной активности и окаменения одержимых усугубляются в повествовании мотивом безумия. Он проявляется в тексте по-разному. Иногда Аввакум прямо говорит о несовершенстве ума бешеных: у Филиппа «умъ... несовершенъ былъ» (70); «Она же единаче в безумии своемъ... пребываетъ» (77). Иногда безумие в эпизодах показывается через отсутствие способности у бесноватого отождествить личность того, с кем он говорит. Так, например, Стефан не узнает своего двоюродного брата Аввакума: «какой ты мне братъ? Ты мне батко... а братъ мой на Лопатищахъ живетъ, – будетъ тебе бить челомъ» (70). Зачастую безумие находит выражение у Аввакума в потере бешеным человеческого облика: поведение бесноватого уподобляется поведению животных: «учала... собакою лаять, и козою блекотать, и кокушкою коковать» (79). Но чаще всего Аввакум пользуется приемом косвенного указания на безумие бесноватого. Завершив лечение, протопоп констатирует исцеление ума: «пришелъ ко мне Феодоръ целоуменъ» (75); «и паки беси отъидоша, и умъ целъ сталъ» (71); «и помиловалъ Богъ: здравъ бысть и умъ исцеле» (75) и др. Таким образом, исцеление ума напрямую связывается Аввакумом с моментом выхода беса из тела человека, а безумие – с порабощением тела и сознания человека бесом.

Интересен тот факт, что беситься герои начинают в основном во время правил: «У правила стоять не захочетъ, – дьяволъ сонъ ему наводи» (72); «Какъ станемъ в вечеръ начинать правило, такъ ея бесъ ударитъ о землю» (76); «Егда станемъ правило говорить, она на месте станетъ, прижавъ руки, да такъ и простоитъ... в правиле стоящу ей, да и взбесится» (77); «И нападе на нея бесъ во время переноса» (79); «И в день недельный после ужины, в келейномъ правиле, на полунощнице, братъ

мой Евфимей говорилъ кафизму непорочную и завопилъ высокимъ гласомъ» (68).

Прямого объяснения этому факту Аввакум в своих произведениях не дает. Однако логика изложения показывает внутреннюю взаимосвязь этих событий. Сначала протопоп повествует о прегрешении человека, а затем показывает его в момент правила неожиданно, на первый взгляд, пораженного бесом. Жесткая последовательность происходящего демонстрирует неугодность молитвы согрешившего Богу, необходимость искупления вины. Все сцены исцеления пронизывает идея грядущего наказания за прегрешение. Болезнь и бешенство призваны показать человеку его ошибки, смирить, но одновременно являются средством искупления вины.

Все бешеные у Аввакума как бы на одно лицо. Такое ощущение, что Аввакуму все равно, кто взбесился. Вряд ли этот факт можно объяснить исключительно древнерусской ритуальностью. Обильное насыщение пространства «Жития» бешеными создает особую атмосферу в произведении. Мир болен, и причина для Аввакума абсолютно ясна: «поганое никонианство». Описание поведения бесноватых меняется по мере движения от начала к концу «Жития»: оставляя неизменным каркас, Аввакум каждый раз добавляет что-то новое, постепенно сгущает краски, чем более времени проходит с момента никоновских реформ, тем страшнее беснуются люди и больше их количество.

Принципиальным вопросом для Аввакума является вопрос о том, кто может лечить. Следуя библейской традиции, Аввакум основную роль в процессе лечения отводит попам. В Послании ап. Иакова (V: 14) содержится указание, как должен поступать заболевший человек: «Болитъ ли кто въ васъ; да призовет попы церковныя»[208]. В соответствии с этим каноном строятся сцены исцеления в «Житии» протопопа Аввакума. Во всех эпизодах излечивает больных и бешеных сам протопоп. В древнерусской литературе даром целительства наделялись не все священнослужители, а только абсолютно безгрешные люди – святые. Аввакум продолжает эту литературную традицию. В «Житии» есть эпизод о бешеном Филиппе, где протопоп наглядно показывает, что помочь человеку может только молитва праведника. Протопоп «лечил» бешеного Филиппа, и достаточно удачно «лечил», пока сам не согрешил. Он, придя от Ртищева «зело печален, понеже в дому у него с еретиками шумел много о вере и законе» (71), избил жену и домочадицу

Фетинью, т. е. согрешил. В результате бес «вздивиял» в Филиппе, Аввакум «приступил к нему, хотя ево укротити; но не бысть по-прежнему» (71). И только приняв наказание, искупив свой грех, протопоп смог исцелить взбесившегося. Таким образом, дар целительства, по мысли протопопа, исчезает, если человек согрешил, и вновь возвращается после покаяния.

Аввакум выступает в сценах исцеления и как новатор. Новаторство это связано с идеологической целью написания «Жития». В современное Аввакуму время возникает принципиальный вопрос: а какой именно поп может помочь – исповедующий старообрядчество или приверженец никонианства? Аввакум решает эту дилемму однозначно в пользу первых.

Так, Пашков, забрав у протопопа вдов Марью и Софью, начал «бранить» его «вместо благодарения. Онъ чаялъ: Христосъ просто положитъ; ано пущи и старова стали беситца» (31). Тогда воевода призвал к ним «чёрнова попа» – никонианина, но ему не только не удалось исцелить бедных вдов, он не смог даже подойти к избе, в которой они были заперты: «заперъ ихъ в пустую избу, ино никому приступу нетъ к нимъ; призвали чернова попа, – и оне ево дровами бросаютъ, и поволокся прочь» (31). А Аввакум «тайно послал к ним воды святыя, велел их умыть и напоить», и они приняли его послание, и «им, бедным, легче стало» (38). В данном отрывке прослеживается явная антитеза: черный поп – Аввакум.

В другом эпизоде кормилица Евдокия Кирилловна послала заболевшего ребенка к «шептуну-мужику», так как Аввакума «не прилучилося дома» (39). Младенец же «пущи занемог»: «Смалодушничавъ, она, осердясь на меня, послала робенка к шептуну-мужику... Младенецъ пущи занемогъ; рука правая и нога засохли, что батошки. В зазоръ пришла; не ведаетъ, что делаетъ, а Богъ пущи угнетаетъ. Робеночекъ на кончину пришелъ... И я, смиряя, приказываю ей: "вели матери прощения просить у Орефы колъдуна"» (33). Протопоп, велев матери душу «изврачевать», смог исцелить ребенка. Налицо еще одна антитеза: «мужик-шептун» и Аввакум. Попы-старообрядцы противопоставляются в «Житии» и язычникам-колдунам.

Вывод, напрашивающийся сам собой, состоит в том, что настоящим даром целительства обладают не черные попы-никониане, не язычники-шептуны, а люди, подобные Аввакуму. Черные попы – никониане – являются отступниками от истинной веры, поэтому они не могут исцелять, но и вредить больному тоже не могут. Язычники-шептуны в сознании про-

топоса ассоциируются с колдунами, людьми неверующими, поэтому их действия приводят к прямо противоположному результату. В роли же целителя может выступать только поп-старообрядец. Таким образом, предметно-смысловые антитезы Аввакум – черный поп, Аввакум – мужик-шептун играют важную роль в памятнике.

Кульминационным моментом во всех сценах исцеления является борьба Аввакума с бесами. Вводя в повествование первый эпизод данной тематики о бешеных Марье и Софье, Аввакум, назвав болезнь и описав состояние женщин, неожиданно прерывает рассказ о них проповедью: «Во искусе то на Руси бывало, – три-четыре бешаныхъ приведшихъ бывало в дому моемъ и, за молитвъ святыхъ Отецъ, отхождаху от нихъ беси, действомъ и повелениемъ Бога жеваго и Господа нашего Исуса Христа, Сына Божия-света. Слезами и водою покроплю, и масломъ помажу, молебная певше во имя Христово: и сила Божия отгоняше от человека бесы и здрави бываху, не по достоинству моему, – никако же, – но по вере приходящихъ» (29); «Бес-от веть не мужикъ: батога не боится; боится онъ креста Христова, да воды святыя, да священнаго масла, а совершенно бежитъ от тела Христова. Я, кроме сихъ таинъ, врачевать не умею. В нашей православной вере без исповеди не причащають...» (29). Проповедь Аввакума восходит к тексту Послания ап. Иакова (V: 14–16): «Болитъ ли кто въ васъ; да призовет попы церковныя, и да молитву сотворятъ над нимъ, помазавше его масломъ въ имя господне. И молитва веры спасетъ болящаго, и воздвигнетъ его, господь. И аще грехи будет сотворилъ, отпустятся ему. Исповедаите убо другъ за друга, яко да исцелеете. Много бо может молитва праведнаго поспешествуема».

Аввакум практически слово в слово воспроизводит процитированный выше текст из Послания. Все имеющиеся в памятнике сцены исцеления, а точнее процесс лечения, выписаны согласно указанному выше образцу: «я, по обычаю, самъ постилъся и имъ не давалъ есть, молебъствовалъ, и масломъ мазалъ, и, какъ знаю, действовалъ... Я ихъ исповедалъ и причастилъ» (29); Аввакум «всталъ, добылъ в грязи патрахель и масло священное нашолъ. Помоля Бога и покадя, младенца помазалъ масломъ и крестомъ благословилъ» (33–34); «И я ... стужалъ об немъ Божеству, в церковь водилъ и масломъ освятилъ, – и помиловалъ Богъ: здравъ бысть и умъ исцеле» (75); «И я, О всепетую проговоря, кадиломъ покажу, потомъ крестъ положу ей на голову, и молитвы Василиевы в то время говорю... по руке поглажу

крестомъ... и по животу... и ноги поглажу... Масломъ ея освятилъ...» (76); «крестомъ благословлю и водою покроплю» (77); «И я поднялъ, и положилъ ево на постелю, и исповедалъ, и масломъ священнымъ помазалъ» (13); Аввакум «послалъ во церковь по Потребникъ и по святую воду... начахъ действовать надъ обуреваемымъ молитвы... взялъ кадило, покадилъ образы и беснова... покропилъ ево водою святою... напоилъ святою водою брата... масломъ ево посвятилъ» (69–71); «Егда жъ язъ грешный со крестомъ и с водою приду, повиненъ бываетъ и яко мертвъ падаетъ пред крестомъ Христовымъ, и ничево не смеетъ надо мною делать» (73); «И я крестомъ ево благословилъ, и онъ постарому хорошъ сталъ» (74) и т. д.

Завершает все сцены исцеления Аввакум одинаково. Все трагические мотивы, имеющие место в эпизодах о бесноватых, получают счастливое разрешение в конце на разных уровнях. Связано это не только с событийным разрешением трагической ситуации: бес покидает тело человека, – но и с тем, что в конце эпизодов меняется метафизический субъект действия. Начало эпизода – «жестокъ... бесъ», конец – «Слава Богу», «исцелелъ Божиею благодатиею о Христе Исусе, Господе нашемъ, Ему-жъ слава» (74).

Согласно житийной традиции, истинным целителем в «Житии» выступает Бог[209]: «и бабы о Христе целоумны и здравы стали» (29); «такъ опять, далъ Богъ, стали здоровы... Слава о нихъ Богу!» (31); «Робенокъ, далъ Богъ, я опять здоровъ сталъ» (34); «и помиловалъ Богъ: здравъ бысть и умъ исцеле» (75); «исцелела далъ Богъ» (77); «и, Божиею благодатию, грыжная болезнь и минуется во младенце» (80); «Такъ Христосъ изволилъ» (13); «И инымъ духовнымъ я билъ челомъ о брате: и умолили Бога о насъ грешныхъ, и свобожденъ от бесовъ бысть братъ мой» (71); «И молитвами святыхъ отецъ сила Божия отгнала отнего беса» (73); «И потомъ исцелелъ Божиею благодатиею о Христе Исусе, Господе нашемъ, Ему-жъ слава» (74).

В конце меняется и настроение всего эпизода. Эмоции горя [«Охъ, да только огонь да мука!» (71), «Охъ, горе мне!» (69)], жалости к беснующимся [«И мне бедному жаль» (77)] сменяются радостью и восхищением пред милостью и делами Господа: «Слава Богу о семъ!» (73); «Ино добро. Слава Богу о семъ!» (76); «Богъ совершенно исцеляетъ по своему человеколюбию» (80); «возрадовался о величии Божии, понеже о всех насъ печется и промышляетъ Господь, – и ево исцелилъ, а меня возвеселилъ!» (75). Традиционные концовки – прославление Хри-

ста – носят церемониальный характер. Рефрены подчеркивают мысль о предопределенности судеб людей, мысль о жизни в системе: грех – наказание – покаяние – исцеление.

Таким образом, разнообразие географических мест, в которых протопоп «лечил» бешеных, галерея взбесившихся, продолжительность борьбы с бесом, чудовищная активность одержимых, оборачивающаяся трагическими ситуациями для окружающих, и, наконец, заразность бешенства – все это приметы общей трагической атмосферы времени. Весь комплекс трагических мотивов в сценах исцеления свидетельствует о том, что мир в представлении Аввакума болен, бесовство захлестнуло все общество, и связано оно с Никоном и его реформами.

Глава 14. Мученики и «мученички»

Пространство «Жития», «Книги Бесед» и других произведений Аввакум активно насыщает мучениками за «старую» веру. Причем мучеников Аввакум разделяет в своем творчестве на две категории: самовольные и невольные. Отношение Аввакума к каждой из этих категорий и способ их изображения резко отличаются друг от друга.

Невольные мученики у Аввакума – это те, кто были насильственно умерщвлены никонианами за несоединение с ними в вере. В текстах протопопа в большом количестве встречаются миниатюрные трагедийные биографии «новых страдальцев», благодаря которым творчество этого писателя рассматривается как первая история старообрядчества в России[210]. Особенно много таких биографий в беседе первой из «Книги Бесед» и в «Житии». В большинстве случаев в этих произведениях автор скупо и однообразно[211] повествует о судьбе того или иного замученного никонианами до смерти. В рамках издавна существовавшей в житийной литературе традиции Аввакум сначала называет имя мученика, а затем сообщает, каким именно способом он был умерщвлен. Особенностью повествования Аввакума является обязательное упоминание географического пункта, где произошло злодейство.

Перечень злодейств, многократно повторяемых при описании судеб старообрядцев, весьма обширен. Повсеместно практиковалось сожжение на кострах: «епископа Павла Коломенскаго, *муча*, и въ Новогородскихъ пределехъ *огнемъ сожегъ*» (247); «На Москве старца Авраамия, духовнаго сына моего, Исаию Салтыкова *в костре сожги*... На Колмогорахъ Ива-

на юродиваго *сожги*. Въ Боровске Полиекта священника и съ нимъ 14 человекъ *сожги*. Въ Нижнемъ человека *сожги*. Въ Казани 30 человекъ. Въ Киеве стрелца Иллариона *сожги*» (248–249); «Хорошъ былъ и Афонасьюшко... что отступники на Москве *в огне* испекли» (57) и др.

Широко были распространены такие казни, как отсечение голов, резание языков, рук: «старецъ Соловецкия пустыни Епифаний... *два языка* у него никонияна *вырезали*...» (248); «Гаврилу, священнику въ Нижне, приказалъ *голову отсечь*» (247); «Посемъ Лазаря священника взяли и *языкъ* весь *вырезали* из горла... правую *руку*... по запястье *отсекли*... взяли... Епифания старца, и *языкъ вырезали* весь же; у *руки отсекли четыре перьста*... взяли дьякона Феодора: *языкъ вырезали* весь же... *отсекли руку* поперегъ ладони» (63–64).

Столь же популярны у никониан были и заключения староверов в земляные тюрьмы: «Даниила, Костромскаго протопопа, *муча много*, и в Астрахани *в земляной тюрме заморилъ*... со мною 60 человекъ у всенощнова взялъ, *муча* и *бивъ* и *проклиная*, *в тюрме державъ*, малии въ живыхъ обретошася» (247); «Феодосья Прокопьевна Морозова и сестра ея Евдокея Прокопьевна княгиня Урусова, и Даниловыхъ дворянская жена Марья Герасимовна... *Мучатся* в Боровске, *в землю живы закопаны*, по *многихъ мукахъ*, и *пыткахъ*...» (252); «Аввакумъ... *в землю посаженъ*. Жена... з детми *в земли же сидитъ*... старецъ Соловецкия пустыни Епифаний... *въ земли же сидитъ*... Лазарь попъ... *сидитъ в земле*... И дияконъ Феодоръ и Киприянъ... с нами же *мучится*» (248); «старецъ Саватей, *сидитъ* на Новомъ *в земляной же тюрме*» (18) и т. д.

Частой мерой наказания были ссылки в монастыри и остроги: «темниковскаго Даниила-жъ протопопа... посадили у Спаса на Новомъ... протопопа Неронова Иванна... посадилъ в Симанове монастыре, опосле сослалъ на Вологду, в Спасовъ Каменной монастырь, потомъ в Колской острогъ» (15–16); «Муромскаго протопопа Логина... муча, въ Муромъ сослалъ...» (247) и др.

Многие староверы пропали без вести в никонианских застенках. Аввакум, не зная подробностей постигшей их участи, тем не менее причисляет их к умершим: «Михаила священника *безъ вести погубилъ*: за Тверскими служилъ въ монастыре Богородичне, перевелъ к тюрме, *да не и стало вдругъ*; двухъ священниковъ, вологжанъ, *безвестно же и сихъ делъ*» (247). Другие были повешены: «отступники удавили ево Феодора на Мезе-

ни, повеся на висилицу» (50); «повесили на Мезени в дому моемъ двухъ человековъ... Феодора юродиваго да Луку Лаврентьевича» (61).

Прежде чем лишить жизни, отправить в ссылку, заключить живыми в земляные тюрьмы, никониане подвергали староверов жестоким пыткам. Рассказ о пытках в перечне трагических судеб, как правило, сведен до емкой речевой формулы: «муча много» (15, 247), «остригше и муча» (247); или: «муча и бивъ и проклиная» (247), «до смерти мучими и биеми» (891). Иногда он может быть развернут в пространное повествование, детально описывающее изощренную жестокость пыток: «Они же, яко зверие дивии, терзаху на пытце руце твои, и плоть рваху. И сестру твою, княгиню Урусову... также мучили на пытке. И Марью Герасимовну... пытали и кнутомъ били... Вы же... в муки ввержени прияща, и въ юзилищахъ мучени много времени быша» (410–411); «реткой день плетми не бьетъ, и скована въ железахъ держалъ» (55) – о судьбе юродивого Феодора.

Жизнь старообрядцев «наполнена непрерывными мучениями до предела»[212]. Мучительны условия их тюремного заключения. Они постоянно томятся голодом. Три дня в темнице Андрониева монастыря сидел Аввакум на цепи, «ни елъ, ни пилъ» (16). «Алчуть и гладуютъ» (252) узницы боярыня Ф. П. Морозова, княгиня Е. П. Урусова и М. Г. Данилова. Часто староверы страдают от обморожения в «холодных» тюрьмах, расположенных над «ледниками». Так, сын Аввакума Иван, проведший ночь в «студеной башне» Братского острога, «замерзъ было тутъ... руки и ноги ознобилъ» (25).

К представлению о трагизме положения узников ведет и мотив бесчинства тюремщиков. Аввакум подробно рассказывает об издевательствах караульщиков над ним в Братском остроге: «Да безчинники ругались надо мною: иногда одново хлебца дадутъ, а иногда ветчинки одное не вареной, иногда масла коровья без хлеба же» (179). Те же караульщики, «дуркуя», не дали протопопу ничего, что помогло бы ему избавиться от мышей: «Мышей много было, я ихъ скуфьею билъ, – и батошка не дадутъ дурачки!» (24–25). Повествуя о заключении в Пафнутьевом монастыре, вспоминает келаря Никодима, который едва не уморил его: «задушилъ было меня, завалялъ и окошка, и дверь, и дыму негде было идти, – тошнее мне было земляные тюрьмы; где сижу и емъ, тутъ и ветхая вся с...ние и с...ние; прокурить откутаютъ, да и опять задушатъ» (200). Еще большее возмущение вызывают у протопопа стрельцы, карау-

лившие его в Савиной слободе: «Что за разбойниками стрелцовъ войско за нами ходитъ и с…ть провожаютъ… и смехъ и горе, – какъ то омрачилъ дьяволъ!» (60).

Постоянно испытываемое во время тюремных заключений унижение человеческого достоинства переживается протопопом так же тяжело, как и несправедливые пытки. Часто встречающиеся сравнения главного героя «Жития» с собакой: «Что собачка в соломке лежу» (24), «Что собачка в соломе лежу на брюхе… я таки что собака, такъ и емъ» (179) – усиливают впечатление бесчеловечности положения узника. Звериные образы, появляющиеся в повествовании о тюремных заключениях, подчеркивают представление о трагическом одиночестве[213] узника: «и я туть… с собаками жилъ» (25); «Щелка на стене была, – собачка ко мне по вся дни приходила… я со своею собачкою поговаривалъ» (179); «Никто ко мне не приходилъ, токмо мыши, и тараканы и сверчки кричатъ, и блохъ довольно» (16). Живое общение с людьми, жизненно необходимое протопопу, подменяется «общением» с животными и насекомыми. Трагическое чувство отъединенности от людей подчеркивается с помощью образной антитезы: «собачка… поглядитъ на меня… я со своею собачкою поговаривалъ; а человецы далече окрестъ меня ходятъ и поглядеть на тюрму не смеютъ» (179). В целом картина одиночества Аввакума-узника «отличается от того, как обычно изображается одиночество подвижника в житиях. В житиях одинокий подвижник находится как бы в пустоте. У Аввакума же благодаря реально-бытовым деталям это одиночество в реальном мире, с его шорохами, потемками и «мышьей жизни беготней»[214]. «Кричащая» тишина, населенная всякими темничными тварями, усиливает трагическое для Аввакума чувство обособленности от людей.

Еще более тягостным, чем физические и духовные страдания, испытываемые староверами в тюрьмах, представляются Аввакуму страдания нравственные. Это переживания из-за разлуки с родными людьми или из-за их гибели: «А жена з детми верстъ з дватцеть была сослана от меня. Баба ея Ксенья мучила… лаяла и укоряла… Сынъ Иванъ… прибрелъ ко мне… Пашковъ велелъ кинуть в студеную тюрму… начевалъ милой и замерзъ было тутъ» (25); «сына у нея (боярыни Ф. П. Морозовой. – *О. Т.*) уморили… сестру ея Евдокею… от детей отлучили, и с мужемъ розвели… ихъ миленкихъ мучатъ» (53).

Все это: казни, пытки, нравственные издевательства, одиночество – признаки трагического, мученического жития ста-

роверов, последовательно и обстоятельно фиксируемые протопопом Аввакумом. Обилие имен казненных и посаженных в земляные тюрьмы, разнообразие географических пунктов, где совершались разного плана злодейства, галерея мученических смертей наглядно демонстрируют трагизм судеб старообрядцев в пореформенной России.

Никониане, истребляющие повсеместно староверов, представляются Аввакуму «кровососами» и «кровоядцами»: «техъ людей имают... никонияне-кровососы» (891); «о Павле Крутитцкомъ мерско и говорить: тотъ явной... церковной кровоядецъ... убийца и душегубъ» (468). Это представление поддерживается образом «кровавых рек», характеризующим общую трагическую ситуацию в Русской земле после церковной реформы: «Много мучительства сотворилъ и крови неповинныя реки потекли» (467). Кроме того, оно получает свое развитие в записках «О первой казни попа Лазаря и инока Епифания и о казняхъ дьяка Стефана», «О заточенияхъ и разстрижении Аввакума и о сношенияхъ его съ Лазаремъ и Епифаниемъ после первой ихъ казни», «О второй казни Лазаря, диякона Феодора и Епифания», «О той же второй казни Лазаря, Феодора и Епифания и о исцеленияхъ казненныхъ». Именно эти пространные повествования дают яркое представление о мироощущении и миропонимании протопопа Аввакума в пореформенный период.

Описания казней Лазаря, Епифания, Федора насыщены кровавыми физиологическими подробностями[215]: «Отцу Лазарю до вилокъ языкъ вырезанъ и старцу Епифанию također-де. И егда Лазарю языкъ вырезали... выплюнулъ изо устъ своихъ кровь... Десная же его рука бысть въ крови... языки резали... кровавая уста... кровию вчера изошли, жилы вырезаны... языкъ дважды... резанъ» (705–708); «У Лазаря кровь единым временем вся и много истече; у Епифания ж не по многу довольны дни капаше» (710); «Кровию оба изошли, понеже и жилы вырезаны» (712); «Крови-жъ течаше многое множество, и два великихъ полотенецъ обагриша кровию» (714); «крови-жъ из руки множество шло и изъ горла» (715). Повторы слов «много», «множество» усиливают зловещую, мрачную картину казней. Встречающиеся в записке «О второй казни...» сравнение[216] вырезанного языка с частью мяса, уподобляющее человека забиваемому животному [«и откинулъ на землю, аки часть мяса» (714)], реально-бытовая деталь – два «великихъ» полотенца, обагренные кровью Лазаря, – также усугубляют впечатление жестокости казней, именуемых как «коварство... мучителское» (710).

Кровавое зловещее зрелище вызывает целую гамму трагических переживаний у людей, присутствовавших на казни: «Народу же всему ту стоящу, плачющуся, ужасахуся, дивящееся, ужасни трепещущее о видении горькия смерти, со слезами горько вопиюще, въ тайне бояся... мучения...» (714). Это и ужас, и горечь, и страх, и плач.

Однако не только «зрители» ужасаются жестокости казни, но и палач испытывает те же самые чувства. Он плохо владеет собой. Аввакум дважды повторяет, что у него трясутся руки и он с трудом выполняет положенные по ритуалу казни действия: «взяша палачъ Лазаря... и начаша в зубы ему вставливать жеребей, и не можаше отъ трясения рукъ своихъ... ножемъ ни до десятью резалъ отъ трясения рукъ своихъ» (714). Долгая продолжительность мучительной казни ужасает и самого мучителя. Он изображается плачущим, ибо ему тяжко творить зло, но он обязан довести казнь до конца: «Мучитель уступи мало, плачась, а злое творя непрестанно, и ина многа» (714).

По контрасту с описанием состояний палача и присутствовавшего на казни народа Аввакум дает описание состояния казнимых. У них «светлые», «веселые» лица, они «веселы», улыбаются: «Они же никако унывше... светлымъ лицемъ, весели... старецъ, светлымъ лицемъ улыскаяся...» (713–714); «говорилъ ясно, веселымъ лицемъ, улыскаяся» (705). Они великолепно владеют собой. Например, поп Лазарь сам помогал палачу исполнить его миссию. Аввакум подчеркивает этот факт, повторяя на разные лады «сам», «свой», «своими»: «Онъ же, Лазарь, самъ руками своими языкъ свой исправляше... все онъ, Лазарь, самъ исправляше, и топоръ накладываше, куды сетчи» (714–715). И повторы слов, и отголоски рифмы («исправляше» – «накладываше») способствуют созданию богатырского облика[217] «страдальцев» за веру. Оценочные эпитеты и метафоры [«великихъ и храбрыхъ воиновъ Христовыхъ» (708)], упоминание о мольбе ужесточить казнь [«много молилъ, чтобъ главу ему повелелъ отсетчи» (714)] усиливают впечатление величественности и духовного богатырства сподвижников протопопа.

Казнь в представлении Аввакума – это не только «коварство мучительское», приносящее тяжкие страдания, но одновременно и дар Божий. Не удостоенный тех же страданий, что и братия, протопоп «оскорбися зело и... нача плакати и вопити, что отлученъ отъ братии» (713). Он сожалеет, что не был казнен, что «не сподобихся таковаго дара» (710), и в то же вре-

мя испытывает радость и восторг из-за того, что Русская земля освятилась мученическою кровью: «Мне сие гораздо любо: русская освятилася земля кровию мученическою» (337). Тем более «любо» это протопопу, что староверы приняли страдание за «церковную истину» — «старую» веру: «отцы и братия моя пострадали Христа ради и Церкви ради. Хорошо такъ и добре запечатлели, со исповеданиемъ кровию, церковную истину!» (711). Этим же объясняется и радостное, восторженное отношение к казни и поведение во время нее братии: «за истину страждемъ и умираемъ» (713); «за отеческое предание смерть принимали» (713); «за веру Христову старую» (708).

Все пострадавшие от никониан в представлении Аввакума — мученики, новые страдальцы: «о напаствовании и терпении новых страдалцовъ» (707); «Со Аввакумом же и инии 4 страдалцы» (710); «мученикъ въ наша лета» (706); «новым сим мучеником Христовым» (712) и т. д. Никониане преподнесли им ту же «чашу вина»[218], что испил и Христос когда-то: «Упоил нас чашею вина не растворенна» (728); «Пряно вино: хорошо умели никонияне употшивать» (250); «умилосердитлися Владыка и дастъ ли намъ та же чаша пить, ея же Самъ пилъ, и васъ, рабовъ своихъ, напоилъ» (250). Возможно, поэтому Аввакум и свою жизнь, и жизнь всех «новых страдальцев» за веру «вписывает» в библейскую историю. Сопоставляя события современной ему эпохи с библейскими, проводя аналогии между столь далекими временами, Аввакум не только «оживляет» библейскую историю, но и создает ее современный вариант[219]. Двойственные аналогии (никониане — «древние жиды», староверы — библейские пророки) постоянно наличествуют в произведениях Аввакума: «Якоже Петра на кресте в Риме пригвоздили, а Павлу главу усекли: а намъ, беднымъ, языки отрезали, и руки отсекли, и в землю закопали» (272); «сердиты были и жиды-те, якоже и вы: Исаию пророка пилою претерли; Иеремию в калъ ввергли; Науфеа камениемъ побили; Захарии главу отрезали в церкве, якоже и вы меня, стригше в церкве, браду отрезали; напоследокъ и самого Сына Божия убили... И вы не менше ихъ... людей-техъ перегубили» (337). Точно такие же аналогии проводит Аввакум, сопоставляя чудесные исцеления древних праведников с исцелениями новых мучеников: «Дамаскину Иоанну по трехъ днехъ рука приросла, а моимъ людемъ: въ той день Лазарю языкъ далъ, а старцу на завтрие» (708). Бог является истинным дарителем в жизни староверов: Бог дал возможность принять муки [«Благословенъ Богъ, из-

вольный тако!» (706)], стать мучениками, и он же дал отнятое людьми – способность говорить. Очевидно, поэтому заданная изначально в рассказах о казнях трагичность превращается в конце в эмоцию радости: «присылалъ... с радостию... возрадовахся... порадовахся» (706–707, 711–712); «Лазар... улыскаяся, называл им свою победу» (710).

В целом на примере записок Аввакума о казнях мы видим «закономерность трагического в концептуально-событийной сфере – переход гибели в воскрешение, а в эмоциональной сфере – переход скорби в радость»[220]. Главная же трагическая эмоция во всех рассказах о мученических судьбах староверов в пореформенной России – «сочетание глубокой печали и высокого восторга»[221]. Обусловлено это представлением протопопа Аввакума о том, что в будущем, в вечной жизни, все земные мученики будут удостоены райской жизни: «Ныне намъ отъ никониянъ огнь и дрова, земля и топоръ, и ножъ и виселица: тамо ангельския песни и славословие, хвала и радость, и честь, и вечное возрадование» (350).

Самовольные мученики у Аввакума – это люди, которые по своей свободной воле лишили себя жизни во имя старой веры, не желая принимать погибель от рук никониан. Этой категории мучеников Аввакум уделил особое внимание в «Книге Бесед» (беседа первая), в «Послании Сибирской братии», в «Послании отцу Ионе», в «Книге толкований и правоучений» и некоторых других.

Главный мотив при изображении этой категории людей – мотив свободной личной воли: «своею волею», «сами», «сами во огнь дерзнувше... самовольны», толкающей людей к самосожжению. Мотив этот получает эмоциональное объяснение у Аввакума. Все эти люди движимы одним и тем же – любовью к благочестию: «ревнители закона», «ревнуя по благочестию», «распальшеся любовию и плакавъ о благоверии». Однако «благая», с точки зрения протопопа, цель отнюдь не делает совершаемое ими менее трагическим, чем насильственная гибель. Подтверждение этому – эмоциональные умилительно-жалостливые эпитеты и употребление уменьшительно-ласкательных суффиксов при назывании самовольных страдальцев: «русаки бедные», «русачьки же, миленькия», «самовольны мученички».

И все-таки отношение в целом Аввакума к самовольным мученикам несколько иное, нежели к невольным мученикам. У Аввакума их поступок вызывает восторг, ликование, кото-

рое выражается в одобрении их действий: «*Добро* те сделали, кои в огоне-тъ забежали» (872); «А иже сами ся сожигают, хранят цело благочестие, – тому же прилично, яко и с поста умирают, *добре творят*» (893); «а в Нижнемъ *преславно бысть*... сами во огнь дерзнувше... *Добро дело* содеяли, чадо Симеоне, – *надобно такъ*» (568).

Восторженное восприятие добровольных мучеников объясняется, прежде всего, самим отношением Аввакума к смерти. В «Письме некоему Симеону» есть следующий пассаж: «*Сладка* ведь *смерть*-та за Христа-того света. Я бы умеръ, да и опять бы ожилъ; да и опять бы умеръ по Христе Бозе нашемъ! *Сладокъ* ведь Исус-отъ. Въ каноне пишетъ: "Исусе *сладкий*, Исусе *пресладкий*, Исусе многомилостивый". Да и много тово. Исусе *пресладкий*, Исусе *сладкий*, – *нетъ тово, чтобъ горькuй*. Ну, государыня, пойди же ты со *сладкимъ*-темъ Исусомъ въ огонь! Подле Нево и тебе *сладко* будетъ» (930).

Мотив сладости характеризует здесь не только Иисуса, но и гибель во имя него. Смерть человека представляется протопопу «сладким» мгновением жизни, от которого человек никогда не должен отказываться, ибо только так он обретет желаемое блаженство. Убеждая читателя в том, что смерти бояться не надо, Аввакум приводит бесспорные доказательства. Во-первых, он утверждает, что смерть за Христа «сладка». Во-вторых, он «примеряет» на себя подобную смерть и говорит о том, что он бы неоднократно умирал за Христа: воскрес – и умер, снова воскрес – и снова умер и т. д. И, наконец, для вящей убедительности в своей правоте Аввакум приводит библейский сюжет: «Три отроки въ пещи огненной въ Вавилоне Навходоносоромъ: глядитъ онъ, ано Сынъ Божий четвертой съ ними» (931). Отсюда и итог, который подводит всей этой ситуации Аввакум: «Небойсь, – не покинетъ и васъ Сынъ Божий... Таки размахавъ, и въ пламя!» (931). Счастье обретения Христа через смерть во имя него снимает у Аввакума трагизм гибели человека.

Второй, веский для Аввакума, аргумент в защиту восторженного отношения к самовольным мученикам – это причины, побуждающие людей к самосожжению. В «Послании Сибирской братии» Аввакум уделяет им значительное внимание: «в огонь идутъ отъ скорби великия, ревнуя по благочестию» (872); «сами ся сожигаютъ, храня цело благочестие» (873); «отступниковъ утекая, сожегся» (873); «тысящи з две и сами миленкие от лукавыхъ-техъ духовъ забежали в огонь!» (873). Со-

хранение истинного благочестия, избавление таким способом от гонителей-никониан кажутся Аввакуму вполне разумными, добрыми поступками: «добре творят... добре сотворилъ... разумно оне сделали, – тепло себе обрели: симъ искушениемъ тамошняго искушения утекли» (873).

Третий аргумент Аввакума – это наличие в историческом наследии примеров добровольного мученичества. В «Послании Сибирской братии» Аввакум приводит целый ряд исторических примеров самовольного лишения себя жизни. Он вспоминает святую мученицу Соломонию, которая «не дождавшися рук человеческих нападения... и в разжегшуюся сковраду себе вверже» (873); рязанскую княгиню с младенцем, бросившуюся «съ высокия храмины» (874); утопившихся мучениц Домнину с дочерьми; Софронию, что «при царе Максентии не восхоте ложа осквернити, сама ся зареза» (874); младенца, который «узре на пути матерь мучиму, отторжеся изъ рукъ, и убежа к матери во огнь; тако и скончася за Христа мученикъ Христовъ» (874) и многих других. Во всех примерах Аввакум четко прописывает одно и то же. Все они – добровольные мученики, принявшие смерть в разной форме из любви к Христу, не выдержавшие вида мучений близких им людей, не желающие осквернять свое тело и душу. Наличие в историческом прошлом примеров добровольного мученичества – сильный аргумент в сознании Аввакума в пользу подобных деяний во времени настоящем.

Признавая, что страх смерти присущ всем людям [«Страшна смерть: недивно!» (62)], Аввакум тем не менее старается убедить своих читателей в том, что смерть не страшна. В качестве разумности спокойного, восторженного отношения к смерти Аввакум приводит временной фактор: «неболшее время потерпеть, – аки окомъ мгнуть» (571). Страх, по мысли протопопа, человек испытывает «до пещи», то есть во время ожидания смерти: «До пещи-той страх-отъ; а егда в нея вошелъ, тогда и забылъ вся» (571). Когда же человек оказывается в огне, то страх неизменно уходит, ибо в огне узрит мученик «Христа и ангельския силы с Нимъ». Душа человека в этот момент освобождается из темницы тела и устремляется ввысь к Богу: «*емлютъ души-те отъ телесъ*, да и приносятъ ко Христу, а Онъ – надежа благословляетъ и силу ей подаетъ *божественную*... яко восперенна, туды же со ангелы *летаетъ*, равно *яко птичька попархиваетъ*, рада, *ис темницы* той *вылетела*» (571). Освобождение души из темницы тела, обретение ею божественной силы,

способности летать – вот какие блага обретает человек, «забежавший» в огонь. В этом контексте «смерть добровольная и смерть вынужденная уравниваются Аввакумом в общем значении победы в борьбе за истинную веру»[222].

Подобное восторженное отношение к мучениям объясняет во многом негативное, раздражительное отношение к тем, кто убоялся смерти. Так, например, в «Житии» Аввакум корит собственных сыновей, испугавшихся смерти: «В те жо поры и сыновъ моихъ родныхъ двоихъ, Ивана и Прокопья, велено-жъ повесить; да оне бедные оплошали и не догадались венцовъ победныхъ ухватити: испужався смерти, повинились. Такъ ихъ и с матерью троихъ въ землю живыхъ закопали. Вотъ вамъ и без смерти смерть!» (62).

В условиях искажения веры, обращения в латинство протопоп призывает защитников старины к страданиям за веру, порой рекомендует самовольное лишение себя жизни как «средство избежать гибели духовной»[223]. В отдельных случаях рассматривает самосожжение как «единственный... способ избежать рук противников»[224]. Однако, несмотря на обилие восторженных отзывов о самосожжениях староверов, Аввакум в целом не одобряет самосожжение как «средство душевного спасения»[225]. Более того, отвергает массовую практику самоистреблений, убеждая своих последователей в необходимости знать меру в своем ревностном служении Богу: «Миленкие батюшки, добро ревность по Бозе, да знать ей мера» (894).

В целом пространство произведений протопопа Аввакума обильно насыщено рассказами о самовольных и невольных мучениках за старую веру. Причиной гибели и тех и других становится никонианство. В случае с невольными мучениками – это насильственное истребление противников церковной реформы. В случае с самовольными мученичками – это добровольное лишение себя жизни вследствие страха оказаться в руках никониан и нежелания духовной гибели. Обилие трагических историй жизни первых противников церковных нововведений приводит к общему представлению протопопа Аввакума о трагизме современной ему эпохи. Тексты произведений протопопа содержат в большом количестве авторские оценочные определения своего времени, неизменно подчеркивающие горестное восприятие всего происходящего в Русской земле: «горе времени сему и нам живущимъ» (779); «Горе, горе, братия, времени сему и намъ живущимъ» (803); «О, горе, горе и увы, братие, яко время зло наступило на ны, и горе при-

емлющимъ отъ нынешнихъ пияныхъ учителей и споспешниковъ антихристовыхъ новыя законы» (803–804); «Охъ, горе!» (16); «Охъ времени тому!» (27); «Охъ, душе моей горко, и ныне не сладко!» (35); «Люто время» (16) и др. Горестное восприятие своей эпохи отражает в целом трагическое миропредставление Аввакума, которое обусловлено неприятием церковной реформы Никона и жестокости никониан, силой приводящих в свою веру, истребляющих жесточайшим образом не желающих соединиться с ними в вере.

Заключение

В ходе анализа творческого наследия протопопа Аввакума мы убедились, что произведения этого древнерусского автора, несмотря на жанровые различия и разное время написания, могут быть рассмотрены как одна гигантская книга, главной темой которой является тема гибели веры. Анализ тематически сходных фрагментов текстов Аввакума показал, что в творчестве протопопа взаимодействуют три типа трагического.

Прежде всего, истинно трагическое, рождающееся из противостояния никониан и старообрядцев и отражающее по сути дела гражданскую войну внутри русской церкви, в которую были втянуты почти все слои населения. За каждой из сторон своя правда, внешнее изменение обрядности не потрясало основ православия. Но в изображении Аввакума церковные нововведения показываются как гибель веры, гибель бесчисленного количества людей (и тех, кто отстаивал «старую» веру, и тех, кто по собственной воле приобщился к никоновской церкви), гибель православного Русского государства и, в конечном итоге, как гибель всего мира, поскольку Россия была последним оплотом чистого, непорочного православия.

Второй тип трагического, широко представленный в творчестве протопопа, – это «личностное» трагическое, когда каждое несчастье своей индивидуальной судьбы Аввакум показывает как трагическое. Оно рождается из ощущения протопопом огромной духовной значимости своей персоны как пророка, призванного остановить скорое наступление конца света.

Третий тип трагического – частное трагическое, характеризующее трагические судьбы всех староверов, бесноватых, больных. Наличие этого типа трагического в произведениях протопопа свидетельствует о том, что Аввакум стремился не только свою собственную судьбу показать в трагиче-

ском свете, но и судьбы всех людей, оказавшихся в ситуации трагического выбора между двумя верами. Благодаря частному трагическому, широко представленному в памятниках, Аввакуму-писателю удается нарисовать общую трагическую ситуацию, сложившуюся в России вследствие церковной реформы. Никоновские нововведения обернулись увеличением количества бесноватых и заболевших странными болезнями. Они же явились причиной массовых самоистреблений староверов. Несогласных же с нововведениями и активно выступающих против них старообрядцев никониане сами подвергали жестоким пыткам и казням. Последствия церковной реформы патриарха Никона оказываются действительно катастрофическими: «Всюду слезы, и рыдание, и стонание велие» (733).

Использование Аввакумом сквозных трагических символов и мотивов в памятниках разных жанров свидетельствует о стремлении автора к абсолютизации трагических явлений жизни и об устойчивом трагическом миропредставлении писателя. Отчетливо видно, что в творческом наследии Аввакума присутствует два ряда символов. Символы, указывающие на истинно трагическое, связанные с общей характеристикой церковной реформы патриарха Никона, охватывающие практически все слои населения, все сферы жизни, – это символы «зимы еретической», «бед адовых», огня и плача. Благодаря им в текстах протопопа истинно трагическое осмысляется как мучения и гибель за «старую» веру. Они помогают отразить общее конкретно-историческое, бытовое состояние мира, когда все население России оказывается втянуто во вражду фактически двух церквей, образовавшихся после реформы 1653 года, когда общее состояние мироустройства создает множество конкретных ситуаций, содержащих трагедийные возможности и оборачивающихся неизменно тяжкими страданиями и в конечном итоге гибелью. Второй ряд символов – «беды внешние» и «беды внутренние» – указывает на наличие «личностного» трагического в творчестве протопопа Аввакума. Оно рождается из особенностей восприятия Аввакумом событий своей личной жизни, когда каждое несчастье, относящееся к сфере внутренней жизни или к сфере существования в миру, оценивается как маленькая трагедия, имеющая религиозно-общественный резонанс. Это возвышенное восприятие событий своей частной жизни во многом обусловлено представлением протопопа Аввакума о себе как о пророке, призванном восстановить древнее благочестие. Осознание своей эпохи как эпохи глубокого духовного

кризиса, эпохи напряженного ожидания конца света приводит к тому, что Аввакум, беря на себя миссию восстановить чистоту веры, ощущает себя в конечном итоге призванным остановить конец света. Отсюда рождается особого рода трагическое, трактуемое как тяжкие несчастья личности, в образе которой есть нечто «эстетически положительно значимое и исторически ценное, заслуживающее общественного бессмертия»[226].

Выделенные художественные особенности изображения церковной реформы, мученических судеб людей, символы, отражающие общую трагическую ситуацию, сложившуюся в государстве в результате реформы, позволяют рассматривать творческое наследие протопопа Аввакума как своеобразную трагедию. Страдания за истину, трагедийное переживание и одновременно обличение церковных нововведений, гибель во имя «старой» веры и страстная проповедь ее обусловили специфику трагического в творчестве протопопа Аввакума – трагического, включающего в себя и драматическое, и героическое, и возвышенное, и ужасное, трагическое, находящееся в тесном переплетении с обличительным пафосом.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Литературный энциклопедический словарь. М., 1987. С. 442.
2 *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 651–673.
3 *Шеллинг Ф. В*. Философия искусства. М., 1966. С. 400.
4 Там же. С. 403.
5 *Гегель Г. В. Ф*. Эстетика: В 4 т. Т. 4. М., 1973. С. 192–193.
6 *Гегель Г. В. Ф*. Эстетика: В 4 т. Т. 3. М., 1971. С. 575–576.
7 *Бычков В. В*. Эстетика. М., 2002. С. 224.
8 *Плюханова М. Б*. Предисловие // Пустозерская проза. М., 1989. С. 10.
9 *Поздняков С. В*. К вопросу о философской концепции протопопа Аввакума // Старообрядчество: история, традиции, современность. Вып. 2. М., 1995. С. 2–21.
10 *Робинсон А. Н*. Жизнеописания Аввакума и Епифания. Исследования и тексты. М., 1963. С. 17.
11 *Клибанов А. И*. Народная социальная утопия в России. М., 1977. С. 50, 92.
12 *Терехов С. Ф*. «Житие» протопопа Аввакума // *Елеонская А. С., Орлов О. В., Сидорова Ю. Н., Терехов С. Ф., Федоров В. И*. История русской литературы XVII–XVIII веков. М., 1969. С. 113–114.
13 См.: *Робинсон А. Н*. Жизнеописания Аввакума и Епифания. С. 17; *Гудзий Н. К*. Протопоп Аввакум как писатель и как культурно-историческое явление // «Житие» протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1934. С. 10–13.

[14] *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1991. Т. II. С. 148. (Репринт. YMCA-PRESS. Париж, 1959.)

[15] *Бычков В.В.* Русская средневековая эстетика XI–XVII века. М., 1995. С. 455.

[16] Художественно-эстетическая культура Древней Руси. XI–XVII века. М., 1996. С. 308.

[17] *Успенский Б.А.* Раскол и культурный конфликт XVII века // *Успенский Б.А.* Избранные труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 333–367.

[18] См.: *Успенский Б.А.* Раскол и культурный конфликт XVII века. С. 333; *Поздняков С.В.* К вопросу о философской концепции протопопа Аввакума // Старообрядчество: история, традиции, современность. Вып. 2. М., 1995. С. 26.

[19] *Плюханова М. Б.* Предисловие. С. 20.

[20] *Бахтина О.Н.* Проблемы поэтики старообрядческой литературы (агиографические тексты): Дис. ... док. филол. наук. Томск, 2000. С. 213–219; *Демченков С.А.* Библейская профетическая традиция в «Житии» протопопа Аввакума (к проблеме жанра): Дис. ... канд. филол. наук. Омск, 2003. С. 117–118.

[21] *Бычков В.В.* Русская средневековая эстетика XI–XVII века. С. 458.

[22] Там же.

[23] Там же. С. 521.

[24] *Травников С.Н.* Писатели петровского времени: литературно-эстетические взгляды (путевые записки). М., 1989. С. 64.

[25] *Бычков В.В.* Русская средневековая эстетика XI–XVII века. С. 459.

[26] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс. 1991. С. 67.

[27] Там же. С. 68.

[28] *Бычков В.В.* Русская средневековая эстетика XI–XVII века. С. 460.

[29] *Розанов В.В.* Религия и культура. Т. 1. М., 1990. С. 52.

[30] Подборку высказываний русских писателей об Аввакуме см. в статье В.И. Малышева: *Малышев В.И.* Русские писатели о «Житии» протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1951. Т. VIII. С. 388–391.

[31] Памятники истории старообрядчества. Кн. 1. Вып. 1. Л., 1927 (Русская историческая библиотека. Т. 39).

[32] *Малышев В.И.* Два неизвестных письма протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. XIV. С. 413–420; *Он же.* Три неизвестных сочинения протопопа Аввакума и новые документы о нем // Докл. и сообщ. Филол. ин-та Ленингр. гос. ун-та. 1951. Вып. 3. С. 255–266.

[33] *Демкова Н.С.* Неизвестные и неизданные тексты из сочинений протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. XXI. С. 211–239; *Демкова Н.С., Малышев В.И.* Неизвестные письма протопопа Аввакума // Зап. отд. рукописей ГБЛ. 1971. Вып. 32. С. 168–181.

[34] *Румянцева В.С.* «Житие» протопопа Аввакума как исторический источник: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1971.

[35] *Демкова Н.С.* Житие протопопа Аввакума (творческая история произведения). Л., 1974.

[36] *Сасейкина И.В.* «Книга Бесед» Аввакума – памятник полемической литературы второй половины XVII века: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1991.

[37] *Смирнов П.С.* Внутренние вопросы в расколе XVII в. СПб., 1898. С. 9–10, 27–28, 31–32.

[38] *Бороздин А.К.* Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII в. СПб., 1900.

[39] *Елеонская А.С.* Протопоп Аввакум как писатель: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1945.

[40] *Сарафанова-Демкова Н.С.* Иоанн экзарх Болгарский в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. XIX. С. 367–372; *Сарафанова Н.С.* Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. XVIII. С. 329–340.

[41] *Демкова Н.С.* Сочинения Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. СПб., 1998. С. 179–188.

[42] *Робинсон А.Н.* Зарождение концепции авторского стиля в украинской и русской литературах конца XVI–XVII века // Русская литература на рубеже двух эпох (XVII – начало XVIII в.). М., 1971. С. 33–83.

[43] *Мечев К.* Протопоп Аввакум и Софроний Врачанский // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. XIX. С. 358–366.

[44] *Понырко Н.В.* Дьякон Федор – соавтор протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1976. Т. XXXI. С. 362–365.

[45] *Виноградов В.В.* О задачах стилистики. Наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума // Русская речь / Под ред. Л.В. Щербы. Пг., 1923. С. 195–293.

[46] Там же. С. 211.

[47] *Виноградов В.В.* К изучению стиля протопопа Аввакума, принципов его словоупотребления // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. XIV. С. 371–380.

[48] Там же. С. 371.

[49] *Клибанов А.И.* Протопоп Аввакум и апостол Павел // Старообрядчество в России. Исследования по русской истории. М., 1994. Вып. 2. С. 12–43.

[50] Там же. С. 13.

[51] *Хант П.* Самооправдание протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. XXXII. С. 70–83.

[52] Там же. С. 79.

[53] Там же. С. 72.

[54] *Хант П.* Житие протопопа Аввакума и идеология раскола // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 40–46.

[55] Там же. С. 46.

[56] *Демченков С.А.* Библейская профетическая традиция в «Житии» протопопа Аввакума (к проблеме жанра): Дис. ... канд. филол. наук. Омск, 2003.

[57] Там же. С. 157.

[58] *Менделеева Д.С.* О книжных традициях аввакумовской образности // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11 / Общество исследователей Древней Руси. М., 2004. С. 153–172.

[59] Там же. С. 157.

[60] *Гусев В.Е.* Протопоп Аввакум – выдающийся русский писатель // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его произведения. М., 1960. С. 5–51.

[61] Там же. С. 15.

[62] *Гусев В.Е.* «Житие» протопопа Аввакума – произведение демократической литературы XVII в. (постановка вопроса) // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. XIV. С. 380–385.

[63] *Еремин И.П.* Лекции и статьи по истории древней русской литературы. Л., 1987.

[64] Там же. С. 172.

[65] *Кусков В.В.* История древнерусской литературы. М., 1989. С. 261.

[66] *Панченко А.М.* Творчество протопопа Аввакума // История русской литературы XI–XVII веков / Под ред. Д.С. Лихачева. М., 1985. С. 375–383.

[67] *Клибанов А.И.* Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление // История СССР. 1973. № 1. С. 76–98.

[68] *Клибанов А.И.* Опыт религиоведческого прочтения сочинений Аввакума // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 33–40.

[69] Там же. С. 35.

[70] Там же. С. 39–40.

[71] *Гудзий Н.К.* Протопоп Аввакум как писатель и как культурно-историческое явление. С. 7–59.

[72] Там же. С. 27.

[73] Там же. С. 32.

[74] *Гудзий Н.К.* История древней русской литературы. М., 1938. С. 486.

[75] *Виноградов В.В.* О языке художественной литературы. М., 1959. С. 468.

[76] История русской литературы: В 10 т. Т. II. Ч. 2: Литература 1590–1690 гг. М.; Л., 1948. С. 306.

[77] *Гусев В.Е.* Заметки о стиле «Жития» протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1957. Т. XIII. С. 273–281.

[78] Там же. С. 276.

[79] *Гусев В.Е.* О жанре Жития протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. XV. С. 196.

[80] *Робинсон А.Н.* Аввакум и Епифаний (к истории общения двух писателей) // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. XIV. С. 391–403.

[81] *Робинсон А.Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. С. 66.

[82] *Кожинов В.В.* Художественный смысл Жития Аввакума // *Кожинов В.В.* Происхождение романа. М., 1963. С. 233.

[83] Там же. С. 263.

[84] *Лихачев Д.С.* «Перспектива времени» в «Житии» Аввакума // *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 296.

[85] *Демкова Н.С.* Сюжет и композиция Жития. Проблема художественного своеобразия памятника // *Демкова Н.С.* Житие протопопа Аввакума (творческая история произведения). М., 1974. С. 141–167; *Панченко А.М., Лихачев Д.С., Демкова Н.С.* Сюжетное повествование и новые явления в русской литературе XVII в. // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 457–475.

[86] *Демин А.С.* Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века. М., 1977.

[87] Там же. С. 124.

[88] Там же. С. 137.

[89] Там же. С. 140.

[90] *Демин А.С.* Наблюдения над пейзажем в Житии протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1966. Т. XXII. С. 402–406.

[91] Там же. С. 402.

[92] *Демин А.С.* Реально-бытовые детали в Житии протопопа Аввакума (К вопросу о художественной детали) // Русская литература на рубеже двух эпох (XVII – начало XVIII в.). М., 1971. С. 230–246.

[93] Там же. С. 235.

[94] Там же. С. 240.

[95] *Демин А.С.* Древнерусская литературная анималистика // Древнерусская литература: изображение природы и человека. М., 1995. С. 89–126.

[96] *Демин А.С.* О художественности древнерусской литературы. М., 1998. С. 260–261.

[97] *Елеонская А.С.* Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978.

[98] Там же. С. 112.

[99] *Елеонская А.С.* Публицистические произведения писателей-раскольников // *Елеонская А.С., Орлов О.В., Сидорова Ю.Н., Терехов С.Ф., Фёдоров В.И.* История русской литературы XVII–XVIII веков. М., 1969. С. 159–179.

[100] *Елеонская А.С.* Аввакум-обличитель и сатирик // Теория и история русской литературы / Учен. зап. МГПИ им. В.И. Ленина. № 190. М., 1963. С. 17–34.

[101] *Робинсон А. Н.* Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974.

[102] Там же. С. 259–260.

[103] Там же. С. 260–267.

[104] Там же. С. 280–284, 297–298.

[105] Там же. С. 280.

[106] О взглядах Аввакума на иконопись см. также: *Робинсон А.Н.* Идеология и внешность (взгляды Аввакума на изобразительное искусство) // ТОДРЛ. М.; Л., 1966. Т. XXII. С. 353–381.

[107] *Лихачев Д.С.* Юмор протопопа Аввакума // *Лихачев Д.С., Панченко А.М.* «Смеховой мир» Древней Руси. М., 1976. С. 75–90.

[108] Там же. С. 82.

[109] Там же. С. 77.

[110] *Демкова Н.С.* Изучение художественной структуры «Жития» Аввакума. Принцип контрастности изображения // Пути изучения древнерусской литературы и письменности. Л., 1970. С. 100–108.

[111] *Менделеева Д.С.* Протопоп Аввакум: литературные облики русского раскола // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 12. М., 2005. С. 188–312.

[112] *Таянова Т.А.* Концепция чуда в системе религиозно-философских воззрений Аввакума // «Благословенны первые шаги…»: Сб. работ молодых исследователей. Магнитогорск, 1997. С. 5–13.

[113] *Керов В.В.* Опыт контент-анализа «Жития» и посланий протопопа Аввакума (к вопросу о модернизационном аспекте старообрядчества) // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции: результаты и перспек-

тивы комплексных исследований русского старообрядчества. М., 1998. С. 172–182.

[114] Помимо указанных выше работ, см. также: *Душечкина Е.В.* Мировоззрение Аввакума – идеолога и вождя старообрядчества // Русская филология: Сб. науч. студенческих работ. Тарту, 1967. С. 5–20.

[115] См. также: *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России. М., 1977. С. 125; *Лихачев Д.С.* Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 144; *Бахтина О.Н.* Старообрядческая литература в контексте христианской традиции понимания слова // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11. М., 2004. С. 133, 148; *Робинсон А.Н.* Исповедь-проповедь (о художественности «Жития» Аввакума) // Историко-филологические исследования: Сб. ст. к 75-летию акад. Н.И. Конрада. М., 1967. С. 358–370.

[116] *Плюханова М.Б.* Предисловие. С. 26.

[117] *Богданов А.П.* Старообрядцы // Старообрядчество: История, традиции, современность. Вып. 2. М., 1995. С. 17.

[118] *Клибанов А.И.* Опыт религиоведческого прочтения сочинений Аввакума... С. 35.

[119] *Мишина Л.А.* «Богова реальность» в «Житии протопопа Аввакума, им самим написанном» // Перечитывая классику. Чебоксары, 1996. С. 9.

[120] *Кожинов В.В.* Художественный смысл «Жития» Аввакума. С. 257–258.

[121] *Демкова Н.С.* Изучение художественной структуры «Жития» Аввакума. С. 107.

[122] Здесь и далее тексты Аввакума цитируются по изданию: Памятники истории старообрядчества за первое время его существования. Л., 1927 (Русская историческая библиотека, т. 39). В скобках указываются столбцы, орфография упрощена.

[123] Беседа о кресте к неподобным // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. XXI. С. 223–230. Здесь и далее цитаты даются по данному изданию.

[124] Тема чудесных наказаний латинствующих как традиционная тема старообрядческой публицистики второй половины XVII века была рассмотрена А.С. Елеонской – см.: *Елеонская А.С.* Русская публицистика... С. 111.

[125] *Елеонская А.С.* Русская публицистика... С. 89, 92.

[126] А.Н. Робинсон трактовал протест Аввакума против новопечатных книг как разоблачение и осмеяние насаждавшейся этими церковными книгами идеологии царского абсолютизма – см.: *Робинсон А.Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. С. 29.

[127] Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 179.

[128] *Вагнер Г.К., Владышевская Т.Ф.* Искусство Древней Руси. М., 1993. С. 217.

[129] Подробный анализ полемики по вопросу многоголосного и единогласного пения содержится в книге Б.А. Успенского: *Успенский Б.А.* Избранные труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 233–234.

[130] «Спор о живописи имеет для Аввакума, – по мысли А.С. Елеонской, – принципиальное значение: дело идет не о его личных симпатиях или эстетическом вкусе, а о том идеале христианина, который выра-

ботался у древнерусского читателя» – см.: *Елеонская А. С.* Протопоп Аввакум как писатель. С. 91.

[131] *Вагнер Г. К., Владышевская Т. Ф.* Искусство Древней Руси. С. 167–168.

[132] Там же. С. 168.

[133] Там же.

[134] О «толстоте телесной» как социальном признаке см.: *Елеонская А. С.* Русская публицистика... С. 94–95.

[135] «...в литературной полемике... в самой действительности, в глазах народа, "утроба" сделалась неотразимым признаком праведного или порочного образа жизни, а вслед за этим – и истинности веры» – см.: *Робинсон А. Н.* Борьба идей... С. 284.

[136] *Робинсон А. Н.* Идеология и внешность. С. 381.

[137] *Бычков В. В.* Духовно-эстетические основы русской иконы. М., 1995. С. 200.

[138] Там же.

[139] *Елеонская А. С.* Протопоп Аввакум как писатель. С. 92.

[140] «Скрытые причины этих иконописных перемен... коренились в "еретическом" искажении господствующей церковью православно-христианских представлений» – см.: *Робинсон А. Н.* Борьба идей... С. 300.

[141] «Мир, захваченный никонианской церковью, никонианскими властями, а за пределами России латинством, – это мир, в котором всё вывернуто наизнанку, где самое страшное зло совершается в никонианской церкви, во время евхаристии, где просфора, освящённая попом-никонианином, привлекает к себе бесов, служебники с никонианскими "исправлениями" ратуют сатану, никонианское пение вызывает на пляску. Кабак, пьянство, человеческие экскременты – всё это... символы никонианской церкви, никонианского богослужения, никонианского причастия» – см.: *Лихачев Д. С.* Юмор протопопа Аввакума. С. 78.

[142] Фрагменты текстов Аввакума, в которых описывается самоуправство духовных властей, по мысли Н. С. Демковой, сценически организуются: «Автоматизм и бездумность действий римских пап-"еретиков" в описании Аввакума напоминают о театре марионеток: одна кукла сменяет другую, действия однотипны и бессмысленны; безымянность действующих лиц усиливает эффект "кукольности" происходящего» – см.: *Демкова Н. С.* Драматизация повествования в сочинениях протопопа Аввакума // *Демкова Н. С.* Сочинения Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. СПб., 1998. С. 228.

[143] «Само изменение форм одежды "никонианского" духовенства подчинялось... потребностям его грешного "жития"... форма одежды ставилась в прямую зависимость от образа жизни человека, ее носящего» – см.: *Робинсон А. Н.* Борьба идей... С. 281–282.

[144] Кроме того, для Аввакума, как отмечал А. Н. Робинсон, внешность человека являлась своеобразным символическим «знаком» его духовной сущности – см.: *Робинсон А. Н.* Борьба идей... С. 264.

[145] Многие исследователи творчества Аввакума отмечали обостренное национальное самосознание протопопа – см.: *Терехов С. Ф.* «Житие» протопопа Аввакума. С. 118; Древнерусская литература. XI–XVII вв. / Под ред. Коровина. М., 2003. С. 316–317.

[146] См.: *Елеонская А. С.* Русская публицистика... С. 100.

[147] *Мякотин В. А.* Протопоп Аввакум. Его жизнь и деятельность // Протопоп Аввакум. Житие. М., 2002. С. 176.

[148] См.: *Робинсон А. Н.* Зарождение концепции авторского стиля... С. 44–72.

[149] Роль дуальных моделей в динамике русской культуры была подробно рассмотрена в одноименной работе Б.А. Успенского. См.: Указ. соч. С. 219–253.

[150] *Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 232.

[151] *Менделеева Д. С.* Изображение никониан в произведениях протопопа Аввакума // Вестник Общества исследователей Древней Руси за 2000 г. М., 2002. С. 117.

[152] См.: *Менделеева Д. С.* Указ. соч. С. 117.

[153] *Лотман Ю. М.* О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым системам. II / Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 181. Тарту, 1965. С. 214.

[154] *Елеонская А. С.* Протопоп Аввакум как писатель. С. 5.

[155] В.Л. Комарович замечал, что «вся полемика Аввакума в защиту старых обрядов против никониан насквозь пронизана одной идеей – жизненной нерасторжимостью этих обрядов... с национальным бытом, со всей совокупностью веками выработанного русского уклада семейной, хозяйственной и личной жизни» – см.: История русской литературы: В 10 т. С. 308.

[156] О традиции трактовки причин всех бедствий церкви в учительной литературе как козней сатаны и его служителей см.: *Марк, игумен.* Злые духи и их влияние на людей. СПб., 1901. С. 58–62.

[157] Л.А. Мишина указывала, что Аввакум характеристику своего времени [«Нужда соблазнам прийти» (Матф. XVIII: 7)] «обнаружил» в Евангелиях. Исследовательница отмечала: «Аввакум расценивает ситуацию, сложившуюся в русской церкви и вовлёкшую в неё практически всё общество, как трагически неизбежную, ибо зависела она не от людей, а от высших сил» – см.: *Мишина Л. А.* «Богова реальность»... С. 9.

[158] *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947.

[159] Там же. С. 19.

[160] *Лихачев Д. С.* Поэтика литературных средств // *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979.

[161] Там же. С. 162.

[162] *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). СПб., 2000.

[163] Там же. С. 282–283.

[164] *Виноградов В. В.* О задачах стилистики. С. 232–251.

[165] *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. С. 45–47, 123.

[166] *Робинсон А. Н.* Социология и фразеология символа «тесный путь» у Аввакума // Проблемы современной филологии: Сб. ст. к 75-летию акад. В. В. Виноградова. М., 1965. С. 438–442.

[167] *Робинсон А. Н.* О художественных принципах автобиографического повествования у Аввакума и Епифания // Славянская филология: Сб. ст. к IV Междунар. съезду славистов. II. М., 1958. С. 269.

[168] *Лихачев Д. С.* Сочинения протопопа Аввакума. С. 305–306.

[169] *Герасимова Н.М.* Поэтика «Жития» протопопа Аввакума. СПб., 1993. С. 15–21.

[170] См.: *Адрианова-Перетц В.П.* Очерки поэтического стиля... С. 41–44. См. также: *Терехов С.Ф.* «Житие» протопопа Аввакума. С. 120.

[171] О символизме метафоры «зима» и о возвращении символу его первоначального свойства метафоры см.: *Герасимова Н.М.* Поэтика «Жития» протопопа Аввакума. С. 24.

[172] *Герасимова Н.М.* Поэтика «Жития» протопопа Аввакума. С. 20.

[173] *Лихачев Д.С.* Сочинения протопопа Аввакума. С. 306.

[174] На многозначность символа огня, его амбивалентность в данной сцене искушения указывала Герасимова Н.М. См.: Указ. соч. С. 20.

[175] *Виноградов В.В.* К изучению стиля протопопа Аввакума, принципов его словоупотребления. С. 371–380.

[176] О традиции уподобления жестокости и злобы героя тем или иным диким зверям писала В.П. Адрианова-Перетц. См.: *Адрианова-Перетц В.П.* Очерки поэтического стиля... С. 87–95.

[177] *Герасимова Н.М.* Поэтика «Жития» протопопа Аввакума. С. 28.

[178] А.В. Гура обращал внимание, что волк в сознании славян тесно связан с нечистой силой, осмысляется зачастую как иноверец. См.: *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 128–158.

[179] А.Н. Робинсон в связи с возникшим в творчестве Аввакума обобщенным портретом никонианина, который, «яко горою, брюхом колеблет», замечает, что «гигантский символ "чрева" определяет "все действия господствующей церкви"» – см.: *Робинсон А.Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания... С. 36.

[180] *Елеонская А.С.* Русская публицистика... С. 96.

[181] А.С. Елеонская полагает, что царю Озии в данном случае уподобляется русский царь Алексей Михайлович, который, «решив самовластно распоряжаться делами церкви, окружил себя льстивыми и продажными советниками, готовыми за подачку... отправлять в огонь тысячи крестьян» – см.: *Елеонская А.С.* Русская публицистика... С. 91.

[182] Подробный анализ эпизодов данной тематики в «Житии» Аввакума сделан нами в работе: *Туфанова О.А.* Поэтика покаяния в «Житии» протопопа Аввакума // Вестник Общества исследователей Древней Руси за 2001 г. М., 2003. С. 49–68.

[183] *Робинсон А.Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. С. 32.

[184] Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / Под общ. ред. Н.К. Гудзия. М., 1960. С. 254–255.

[185] В.В. Виноградов указывал на такую функцию эпитета «бедный» у Аввакума, как средство сгущения «эмоционального ореола» вокруг того или иного лица, как способ передать жалость к этому страдальцу – см.: *Виноградов В.В.* О задачах стилистики. С. 264.

[186] В.В. Виноградов обратил внимание на то, что «стержнем» многочисленных формул для передачи нападений и побоев является «глагольная форма, обрастающая аксессуарными объектами лишь в той мере, в какой это необходимо для ясной фиксации действия» – см.: *Виноградов В.В.* О задачах стилистики. С. 246.

[187] О неумении никониан контролировать свои эмоции см.: *Демченков С.А.* Библейская профетическая традиция... С. 111.

[188] *Демкова Н. С.* Житие протопопа Аввакума... С. 144.

[189] «Самовластию господствующих верхов как произволу..., как господству сильного над слабым, властвующего над подвластным, правящего над бесправным... противопоставлено... отрицание индивидуальности, поскольку индивидуальность отождествлялась с насилием. Это отождествление порождалось социальным неравенством: насилие меньшинства условливалось бессилием большинства. Этому была противопоставлена идея равенства, сквозная в сочинениях Аввакума, но равенства, понимаемого как одинаковость всех людей по их положению перед Богом и по естественной их природе» – см.: *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 193.

[190] А. С. Елеонская указывала на тот факт, что бес у Аввакума «наделяется человеческими качествами, в его внешнем виде нет ничего "демонического"». На основании этого исследовательница пришла к выводу, что бес у Аввакума «не столько страшен, сколько комичен» – см.: *Елеонская А. С.* Протопоп Аввакум как писатель. С. 32. Однако в художественной системе Аввакума главное, на наш взгляд, не то, как бес выглядит, а какую реальность он создает вокруг себя, какое влияние оказывает на человека. В большинстве случаев это влияние и реальность оборачиваются трагическими несчастьями, болезнями. Поэтому бес у Аввакума – это знаковая фигура, вводящая трагические нотки в повествование.

[191] О распространенном в древнерусских поучениях отношении к скоморохам как слугам дьявола, к их занятию как к «его прелести» подробнее см.: *Рязановский Ф. А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1915. С. 92.

[192] О важности темы выбора пути в современную Аввакуму эпоху – см.: *Бахтина О. Н.* Проблемы поэтики старообрядческой литературы... С. 218; *Робинсон А. Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания... С. 34.

[193] *Робинсон А. Н.* О художественных принципах автобиографического повествования у Аввакума и Епифания. С. 263.

[194] «Сделанный выбор... внутренние сомнения автора в правильности "пути", возникшие в сфере интимных переживаний... свидетельствовали о зарождении самосознания личности... Автор поднимал до символа свои духовные отношения с Марковной, стараясь слить воедино те мысли и чувства, которые исходили от двух его "ликов" ("грешного человека" и "пророка")» – *Робинсон А. Н.* Исповедь-проповедь... С. 365.

[195] С. Ф. Терехов отмечал: «Хотя страдания близких представляются Аввакуму подвигом "веры ради Христа", судьбу семьи он не перестает воспринимать как несчастье» – см.: *Терехов С. Ф.* «Житие» протопопа Аввакума. С. 132.

[196] *Робинсон А. Н.* О художественных принципах автобиографического повествования... С. 264.

[197] Библия. Острог, 1581.

[198] «Средневековый христианский оптимизм не признаёт трагической неразрешимости жизненных противоречий. У Аввакума, как и у Епифания, душевные конфликты всегда разрешаются» – см.: *Робинсон А. Н.* О художественных принципах автобиографического повествования... С. 262.

[199] Сновидение в данном случае свидетельствует «о сложности человеческого чувства», передает «внутреннюю противоречивость переживаний» – см.: *Терехов С. Ф.* «Житие» протопопа Аввакума. С. 133.

[200] Нам близка точка зрения Н.С. Демковой на редакцию В «Жития»: «В редакции В Аввакум внимателен к описанию состояния автобиографического героя... и к художественной детали» // *Демкова Н.С.* Житие протопопа Аввакума... С. 120. С нашей точки зрения, редакция В в силу своей пространности помогает понять неявно выраженную экспрессию в эпизодах редакции А, считающейся основной и являющейся главным предметом анализа в настоящей работе.

[201] Структура сцен исцеления бесноватых и больных в «Житии» имеет своим истоком традиционный для древнерусской литературы сюжетный образец чудес о бесноватых, описанный А.В. Пигиным: «Чудеса о бесноватых строятся обычно по одному сюжетному образцу: причина вселения нечистого духа – описание тех мучений, которым он подвергает свою жертву, – исцеление бесноватого святым» – *Пигин А.В.* Демонологические сказания в русской книжности XIV–XX веков (Повесть о бесе Зерефере; Повесть о видении Антония Галичанина; Повесть Никодима типикариса Соловецкого о некоем иноке; Повесть о бесноватой жене Соломонии): Дис. ... док. филол. наук. СПб., 1999. С. 329. Однако, на наш взгляд, Аввакум некоторым образом модернизирует известный русским книжникам образец, что будет показано в дальнейшем.

[202] *Тапнова Т.А.* Концепция чуда в системе религиозно-философских воззрений Аввакума. С. 10.

[203] *Бороздин А. К.* Указ. соч. С. 331.

[204] См.: Ответы митрополита Киприана игумену Афанасию 1390–1405 // Памятники древнерусского канонического права. СПб., 1880. Ч. 1 (РИБ. Т. 6). Стб. 251–252.

[205] Здесь Аввакум также следует сложившейся в учительной литературе традиции. Сходную с позицией Аввакума точку зрения высказывал игумен Марк: «Господь попускает злым духам входить в людей с... благою целью – временного наказания за грехи и нравственного исправления» – См.: *Марк, игумен.* Злые духи и их влияние на людей. С. 180.

[206] *Рязановский Ф.А.* Указ. соч. С. 67–68.

[207] А.В. Пигин на основании глубокого и обстоятельного анализа демонологических сказаний XIV–XX веков пришел к выводу, что «сама бесноватость, по средневековым представлениям, есть разновидность или подобие смерти» – см.: *Пигин А.В.* Указ. соч. С. 335. Поэтому вторая стадия болезни бесноватых – окаменение – может рассматриваться как временная смерть одержимого.

[208] Библия. Острог, 1581.

[209] М.П. Одесский, анализируя развитие образа «человека болеющего» в древнерусской литературе, пришел к выводу, что Аввакум «сообщает о присущем ему даре исцеления как об очередном свидетельстве истинной праведности... И хотя источник чудодейственной силы тут Бог и церковная "утварь", но медиум – "огнепальный протопоп"» – см.: *Одесский М.П.* «Человек болеющий» в древнерусской литературе // Древнерусская литература: изображение природы и человека. М., 1995. С. 164.

[210] *Елеонская А.С.* Русская публицистика... С. 86; *Робинсон А.Н.* О художественных принципах... С. 266.

[211] *Демин А. С.* Русская литература... С. 124.

[212] Там же.

[213] *Демин А. С.* Реально-бытовые детали... С. 235.

[214] *Демин А. С.* О художественности древнерусской литературы. С. 65.

[215] О сценичности повествования Аввакума, проявляющейся в фиксации действий, движений персонажей, см.: *Демкова Н. С.* Драматизация повествования в сочинениях протопопа Аввакума. С. 214–215.

[216] Об использовании художественных тропов и фигур для создания развёрнутых драматизированных описаний как отличительной черте художественного метода Аввакума см.: *Демкова Н. С.* Драматизация повествования... С. 217.

[217] Об установке Аввакума как писателя на героизацию личности, на возможность стать героем «в самой будничной, домашней обстановке» см.: *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. С. 144–145.

[218] В. П. Адрианова-Перетц указывала, что уподобление смерти чаше «встречается почти исключительно в воинских картинах, т. е. чаше уподобляется смерть на поле боя» – см. *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля... С. 110–124. Однако Аввакум употребляет метафору смерть-чаша в библейском смысле как символ «трагической судьбы человека, страны, народа» и переносит этот образ на судьбу старообрядцев. Смерть староверов, их мучения – «чаша горькая, смертная, Христова».

[219] «Библия для Аввакума – это только повод сравнить «нынешнее безумие» с «тогдашним». Любой библейский эпизод он вводит в круг интересующих его современных проблем» – см.: *Лихачев Д. С.* Сочинения протопопа Аввакума. С. 308.

[220] *Борев Ю. Б.* Эстетика. М., 1981. С. 69.

[221] Там же.

[222] *Плюханова М. Б.* Композиция «Пустозерского сборника» как выражение исторической концепции Аввакума // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 50.

[223] *Бороздин А. К.* Указ. соч. С. 287.

[224] Там же. С. 348.

[225] Там же.

[226] *Борев Ю. Б.* О трагическом. С. 215.